EMILIO CHIOCCHETTI

LA FILOSOFIA
DI
GIOVANNI GENTILE

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA E AMPLIATA

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE "VITA E PENSIERO"

OMAGGIO
con preghiera di recensione

Digitized by Google

FIL

Digitized by Google

LA FILOSOFIA DI GIOVANNI GENTILE

Digitized by Google

Digitized by Google

EMILIO CHIOCCHETTI O. F. M.

LA FILOSOFIA DI GIOVANNI GENTILE

SOCIETÀ EDITRICE "VITA E PENSIERO"
MILANO

Digitized by Google

2 V 10676

PROPRIETÀ LETTERARIA

Finito di stampare con i tipi dell'Unione Tipografica
il 15 Ottobre 1925.

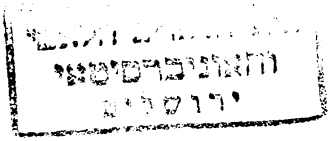
Digitized by Google

195
GENZZ CHIOC
c. 6

AL CARO AMICO

E COMPAGNO DI STUDIO

P. ORAZIO DELL'ANTONIO



Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

Nella interessante prolusione ad un corso di filosofia teoretica, tenuta nella R. Università di Napoli il 28 febbraio 1903, diceva, con nobili parole, il Gentile: « Lasciate che, incominciando, vi dichiari candidamente, che, entrando in questo tempio della scienza, provo oggi una commozione che somiglia a quella del pellegrino, il quale, giunto innanzi al Sepolcro per quella fede che ve l'ha condotto, non vi trova già una tomba, anzi il principio stesso di ciò che per lui è vita. Nelle aule gloriose di questo ateneo sento aleggiare lo spirito del filosofo che non conobbi, ma di cui il discepolo mi parlava, e dalla sua presenza, traggo gli auspici del mio insegnamento e, spero, la forza per sostenerlo ». (1) Il «filosofo» era Bertrando Spaventa, il «discepolo» Donato Jaja, ambedue, com'è noto, hegeliani, il primo come «instauratore della filosofia scientifica nell'Italia contemporanea» cioè come padre del nuovo hegelismo, il secondo, come as-

(1) Pubblicata in *Saggi critici*, *Napoli, Ricciardi* 1921: p. 2.

Digitized by Google

sertore energico e insuperato, della realtà come autocoscienza.

Fu lui, il Jaja, che « a giorno a giorno » iniziò Giovanni Gentile « alla speculazione difficile e sdegnosa d'ogni facilità, che nella scuola dello Spaventa era stata ampiamente illustrata e difesa contro le dottrine opposte ». E al Gentile pareva che Donato Jaja, mentre gli insegnava la dottrina hegeliana con l'entusiasmo dell'apostolo, « gli ponesse nelle mani una fiaccola sacra ». (2) Del Jaja, suo maestro, il filosofo dell'idealismo attuale, ci ha detto i tratti caratteristici così: « Tutta la sua vita speculativa fu una ricerca; una ricerca mirante a risolvere il concetto della natura nella stessa attività dello spirito e a dimostrare come dal seno stesso di questa attività sorgesse il concetto d'una natura base e condizioni di essa. La ricerca rimase sempre una ricerca; e la soluzione da lui non fu trovata. Ma il suo grandissimo merito consiste appunto nell'avere acuito la coscienza del problema, nell'avere luminosamente provato che questo è il vero problema, e che esso, sinceramente e profondamente scrutato, genererà la sua soluzione, come è proprio di tutti i problemi ben posti. Donde la fede che gli scaldava l'animo quando si sforzava di comunicare altrui il suo pensiero, quella fede che sorge nel sentirsi, per così dire, a contatto della verità. Perchè in nessun filosofo mai, nè pure nel mistico più fervente, lo spirito sentì, come nel Jaja, quel possesso inti-

(2) *Op. cit.* p. 2.

Digitized by Google

mo della verità, che lo scettico mette in dubbio; nessuno, fino al Jaja, pensò come pensò lui, che la conoscenza della realtà fosse la stessa coscienza di sè di essa realtà, che si realizza in questo acquistare la coscienza del proprio essere. In tale intuizione, c'è, sì, l'unità mistica del pensiero e dell'assoluto, ma un'unità che non presuppone la dualità da cui muove il mistico, nè ha bisogno però di negare uno dei termini del pensiero. Che anzi è la celebrazione del pensiero come la natura propria dell'assoluto ». (3) Il Jaja, che approfondisce tutti questi concetti dietro la guida dello Spaventa e che trova la soluzione radicale del problema unico, si chiamerà domani Giovanni Gentile. Il quale, attraverso il Jaja va ad affissarsi nello Spaventa. Il suo « autore » è lui. Da lui prende, più che dal Jaja, come vedremo, il problema, da lui lo spirito e spesso anche la lettera della soluzione. E annunziando, in questa stessa prolusione, la « *Rinascita dell'idealismo* », (4) dicendoci a larghi tratti in che cosa questo idealismo consista, il Gentile ha sempre fisso l'occhio in colui che è, a sua convinzione, il punto di sbocco di tutta la filosofia, Bertrando Spaventa, che ha tentato, fra tutti primo, di mostrarci nella storia del pensiero italiano tutta, o quasi, la storia del pensiero europeo, e viceversa, ini-

(3) *L'esperienza pura e la realtà storica*. Prolusione al corso di filosofia teoretica, 1914, Libreria della « Voce » Firenze, 1915, pp. 13-14.

(4) È questo il titolo della prolusione del 1903.

Digitized by Google

ziando quello studio critico, tutto fuso colla speculazione, sullo svolgimento e sul valore intimo dei vari tentativi di sciogliere il problema dell'esistenza, che costituisce lo spirito profondo di ogni dimostrazione, ed è, sotto il nome di « Storicità » della filosofia, uno dei caratteri più spiccati della proclamata « Rinascita » dell'hegelismo e segna il principio della dissoluzione e della risoluzione di questo in un hegelismo nuovo, che verrà compiuto dal Gentile.

E rinascita vi fu davvero, e vasta e potente. Lo Spaventa nel 1850 aveva scritto: « E' avvenuto che alcuni in Germania, e moltissimi in Francia e tra noi, hanno affermato, che non solo la filosofia hegeliana, ma tutta la filosofia alemanna abbia cessato di esistere, ed appartenga ad una coltura già morta; come se lo spirito, a somiglianza dell'individuo particolare nelle sue produzioni finite, ne creasse in ogni anno un nuovo universo. Una tal morte apparente della filosofia alemanna è il cominciamento della esistenza nel mondo reale, che essa penetra, informa e rinnova ». (5) 53 anni dopo il Gentile affermava: « Quel pensiero (di Hegel) è vivo, intatto, nè contro di esso vi è stata altra critica che quella, la quale s'è fondata sulle sue più false interpretazioni, o s'è indirizzata ad alcuno dei suoi punti meno importanti ed essenziali. S'è detto che la nostra dottrina era morta e seppellita, ma a me pare che questa dottrina, dopo morta,

(5) Cito dallo studio del GENTILE sullo *Spaventa, La Critica*, A. XI, fasc. V, p. 368.

Digitized by Google

sia più viva di prima ». (6) Noi sappiamo quanto passo abbia fatto in Italia, da quel giorno, la dottrina hegeliana, rimessa a nuovo, e come s'imponga, quindi, da parte nostra il dovere di affrontarla e di opporle filosoficamente i nostri principii. Poichè l'idealismo italiano non è, per noi, soltanto una filosofia agli antipodi della nostra, ma anche, e appunto per questo, una filosofia che tende, per sua intima natura, a liquidare la fede, a sostituirsi alla religione. Colla negazione sistematica di ogni dualismo di natura e spirito, di finito e infinito, che porta con sè la concezione della divinità dell'Uomo; colla teoria centrale della realtà, cioè della verità, come divenire, come qualche cosa che non è, ma si fa, viene minato alle basi il pensiero tradizionale e dichiarata impossibile ogni rivelazione, e, conseguentemente, ogni fede soprannaturale. « Non si venga ad annunziare — ha scritto Gentile — che *fides et scientia osculatae sunt*: questo bacio la scienza non lo darà mai alla fede, essendo questa la sua mortale nemica. E dico mortale, perchè l'immediatezza della fede è l'assoluta negazione di quella ». (7) E altrove: « La filosofia dello spirito subordina la vita della scienza alla morte della religione ». (8) La nostra filosofia, invece e al contrario, subordina la vita della scienza a quella della religione. Ma questa subordinazione bisogna dimo-

(6) Prolusione citata (1903) p. 3.
(7) *La Critica*, A. I, fasc. III, p. 210.
(8) Op. cit. A. I, fasc. I, p. 33.

Digitized by Google

strarla. Non ci si fraintenda. E' lontano ed estraneo da noi il pensiero di fare una filosofia con argomenti di Fede o in funzione della Fede: come studiosi di filosofia ci affacciamo ad essa, iniziamo e proseguiamo le nostre ricerche, senza proclamare nè il *Credo ut intelligam,* nè l'*Intelligo ut credam.* I nostri grandi maestri, primo fra tutti Tommaso d'Aquino, ci hanno insegnato a cercare e sistemare la verità razionale con metodi e con argomenti cavati dalla ragione e a fondare sulla ragione il sistema della filosofia.

Ma ci hanno anche insegnato — e noi abbiamo sentito tante volte, con tutta l'umanità del presente e del passato, l'evidenza del loro insegnamento — che la stessa verità della ragione ci viene additando come possibile e come desiderabile una sfera intelligibile diversa da quella che è il campo del nostro pensiero puro, il quale ci dimostra in mille modi, come tutt'altro che irrazionale, l'idea di una teofania, di un'automanifestazione di Dio all'uomo distinta dal suo rivelarsi attraverso il velo delle creature. Non già che la ragione scopra ciò che deve esserle rivelato per essere conosciuto. Ma la conoscenza, la ragione, ci fa sentire e provare ogni momento la limitazione e la insufficienza pratica e teoretica delle nostre costruzioni puramente razionali e ci mostra vive in tutte le fasi della coscienza storica dell'umanità le parole di Pietro a Gesù: « A chi mai andremo noi? Tu solo hai le parole di vita eterna! »

Digitized by Google

E, a rivelazione avvenuta, le stesse verità fondamentali della ragione, sono vedute in una luce nuova, e l'uomo vede spostati indefinitamente i suoi limiti conoscitivi e viene elevato e introdotto nella sfera di un ordine nuovo nel quale è nuova e più piena la vita del conoscere e del volere. E noi non possiamo permettere che il nostro nuovo orizzonte spirituale venga, dalla negazione dell'idealismo, ricostretto entro i limiti della nostra ragione precristiana e pretestamentaria, che la certezza nuova si offuschi dei vecchi dubbi, che venga gettata, senza contraddizione seria e ragionata da parte nostra, la scure alla radice di quella filosofia che, coi suoi dualismi, può più delle altre dimostrare la possibilità della rivelazione; e ne illustra le verità nuove, dissipando le oscurità di cui i nostri avversari vorrebbero avvolgerle e le avvolgono con apparato impressionante di argomenti, che non hanno consistenza, ma che possono turbare le anime. Acquistata la coscienza di questa feconda armonia di fede e di scienza, noi facciamo nostra senza riserva la mirabile formula che la esprime: « *Intelligo ut credam — Credo ut intelligam* ». La coscienza, seguita fino in fondo, ci porta al limitare della fede, la fede dà nuovi slanci allo spirito e muove a più alte prospettive intellettuali e morali. Ecco, per dirla con un noto pensatore, perchè « è necessario scartare, mediante la Filosofia, gli ostacoli che accumula, a torto indubbiamente, una filosofia ostile di partito preso, non già al conte-

Digitized by Google

nuto di questa o quell'altra formula dogmatica, ma alla nozione medesima di rivelazione e alla possibilità e utilità di ogni dogma definito. Si vuole che la filosofia abbia la sua sfera propria e indipendente: la teologia lo vuole con lei e per lei. L'una e l'altra esigono una separazione delle competenze; esse rimangono distinte l'una dall'altra, ma distinte in vista di un concorso effettivo: *non adjutrix nisi libera; non libera nisi adjutrix, philosophia.* La pienezza della filosofia consiste, non già in una presuntuosa sufficienza, ma nello studio delle sue proprie impotenze e nei mezzi che, d'altronde, le sono offerti per provvedervi ».

Nel presente lavoro non intendo trattare, beninteso, nè di questioni teologiche nè delle così dette impotenze della ragione: il mio studio vuol essere ed è strettamente filosofico e positivo, così nella critica delle teorie dell'idealismo, come nella esposizione dei principii fondamentali del nostro realismo tradizionale, sempre vivo nel suo magnifico sviluppo storico, da Platone e da Aristotele fino a noi, attraverso S. Agostino e S. Tommaso; quel realismo che, sotto uno dei suoi aspetti relativi, contiene i preamboli razionali della nostra fede.

Alla concezione idealistica del pensiero e della vita, la quale si risolve nella negazione di tutti i valori, opponiamo con viva coscienza della sua cresciuta vitalità, la concezione aristotelico-platonica, purificata, ampliata e rischiarata dalla coscienza cristiana di

Digitized by Google

due millenni, assurta a sistema per mezzo dei grandi Maestri della scolastica, rafforzata e via via ammodernata in virtù dei rapporti sempre più o meno vivi con tutte le filosofie e con tutte le esperienze della vita. Perchè filosofia della vita essa vuol essere, come sistemazione storica delle esigenze, dei valori, delle forze che nella vita si dispiegano in mille forme. L'idealismo attuale misconosce la più grande tra le forze che creano la storia, quella che è la ragione d'essere di tutte le altre: la religione. « L'hegeliano — dice il Gentile — apprende nella sua filosofia che oltre di questa non c'è una religione ». Vedremo nel corso del presente lavoro a quale concetto manchevolissimo, irriconoscibile, l'idealismo deve ridurre la realtà religiosa, per poterla risolvere nella filosofia; e basterebbe questa sola sua impotenza a risolvere nell'atto del pensiero pensante questa universale e grandiosa realtà spirituale, per farci toccare con mano la falsità dell'idealismo come sistema. « Un sistema filosofico — ha scritto Giovanni Gentile — non esclude nulla di pensabile dal campo della propria speculazione; e c'è filosofia in quanto il reale, alla cui intelligenza mira lo spirito, è il reale assoluto, tutto ciò che si può pensare ». Ebbene, vedremo quante cose esclude dalla propria speculazione, o, meglio, non può includere nella propria speculazione, l'idealismo attuale; ma la sua inconsistenza, come sistema della realtà, sta specialmente nel dover escludere, per partito pre-

Digitized by Google

so e forzato dalle esigenze logiche dei suoi preconcetti, la religione.

Il lettore intelligente, quando sarà arrivato in fondo a queste pagine sulla filosofia del Gentile, ci potrà dire, dove trovi maggiore razionalità e pienezza di vita: se nella concezione nostra o in quella dell'idealismo assoluto.

Digitized by Google

CAPITOLO PRIMO

Il metodo dell'immanenza

La definizione corrente del metodo è sostanzialmente questa: « L'arte di condurre un intiero ragionamento », o, più scolasticamente: « *Habitus intellectualis instrumentalis nobis inserviens ad rerum cognitionem adipiscendam* ». Con più concisione la logica di Port-Royal lo definisce: «*Ars bene disponendi seriem plurimarum cogitationum* ». Tutte definizioni che si equivalgono e ribadiscono il concetto del metodo come un complesso di norme da seguirsi nella ricerca della verità; e la Metodica o la Metodologica viene ad essere la scienza di esse; scienza normativa, si capisce, come avviamento del pensiero a trovare, a dimostrare e ad insegnare la verità, applicando rispettivamente le regole del metodo inventivo o euristico, del metodo dimostrativo e del metodo didascalico o didattico. L'uomo che si accinge alle fatiche della ricerca scientifica e speculativa viene concepito

Digitized by Google

dai patroni del metodo così inteso in atto di domandarsi: che via devo battere per trovare la materia della scienza, o la verità materiale, da ordinare poi in sistema? e come, con qual processo, si forma l'unità sistematica, o si elabora il materiale in un tutto scientifico? Ebbene, il metodo che qui si vuol additare — scrive il Gentile in uno dei suoi lavori più importanti — non ha niente di comune con quelle concezioni strumentali e canoniche della ricerca della verità, che da Platone fino ai nostri giorni sogliono accogliersi sotto il nome di metodo. (9) E così riassume e conclude la storia del concetto del metodo, in rapporto al concetto nuovo che esso assume nel perfetto idealismo, in armonia colla intuizione pienamente immanentistica dell'essere e del sapere: « Il metodo si è concepito sempre in una maniera opposta e contraddittoria a quella per cui noi parliamo di metodo dell'immanenza. Il metodo filosofico, anche nella filosofia a tendenza immanentistica, è stato sempre il metodo della trascendenza ». (10)

La storia della filosofia da Platone a noi lo dimostra. Uno sguardo alla filosofia del passato, che andremo studiando, su questo argomento particolare, dietro la guida esperta di Giovanni Gentile, ci introdurrà nel cuore stesso dell'idealismo attuale. E poi-

(9) G. GENTILE: *Il metodo dell'immanenza* nel volume: *La riforma della dialettica hegeliana*, X, p. 261; Messina, Principato, 1913.
(10) Idem. *op. cit.* ivi.

Digitized by Google

chè, prima di Platone, « manca la posizione chiara del problema e non c'è la preparazione del concetto sistematico che egli formulerà », rifacciamoci da Platone.

In Platone il metodo della filosofia è la dialettica. E che cos'è la dialettica? « La dialettica ci mette in grado di raggiungere la verità per il suo sollevarsi dalle cose sensibili e periture alle idee e a quel supremo principio, che è l'idea presupposta da tutte le altre, e che, come fondamento saldissimo di tutto il pensabile, trasforma le ipotesi delle scienze particolari nella ferma realtà del sapere filosofico ». (11) In altre parole: colla dialettica noi, secondo Platone, riduciamo all'unità di concetto ciò che è multiforme e multiplo nella nostra esperienza dei fenomeni, e tra i concetti così acquistati stabiliamo un ordine organico, che è un riflesso della unità oggettiva delle idee oggettive, non alterate da molteplicità e da mutazione, fra le quali primeggia l'*Idea del bene*, che è la vita e la luce di tutte le altre, poichè le fa essere ed essere conosciute. Da questa definizione si capisce che per Platone, la dialettica « come scienza, non è la stessa dialettica delle idee, onde tutte le idee si collegano tra di loro in una reciproca unione e si unificano nel loro supremo principio; ma soltanto quell'arte con cui deve procedere nelle sue ricerche chi voglia rettamente indicare quali idee si accordino con certe idee, o con quali idee non si accordino certe altre ». Ma a que-

(11) GENTILE, op. cit. p. 262.

Digitized by Google

sta dialettica, come puro processo soggettivo, corrisponde una dialettica oggettiva delle idee? Sì, corrisponde, ma non come processo, sibbene come attributo oggettivo della realtà. La dialettica oggettiva delle idee è una dialettica senza movimento, se per movimento s'intende divenire, dinamicità creatrice. Essa non è come quella del filosofo, un *processus*, una realtà in atto di prodursi: le idee non sono attaccabili dal *fieri*, essendo puri esseri, puri valori archetipi di ogni essere e di ogni valore: la dialettica platonica delle idee è un carattere intrinseco della verità, a cui la filosofia aspira: è il carattere onde le idee sono tra loro connesse, nel sistema del pensabile, da mutui rapporti, per modo che ogni idea sia unità di uno e di molti.

Dialettico, in senso platonico, è il pensiero in quanto identico — scrive altrove il Gentile, mettendo in rilievo il noto radicale contrasto fra il platonismo e l'hegelismo. Nella totalità delle sue relazioni ogni idea, per Platone, è quella che è, nè è possibile che muti e si trasformi; e noi possiamo passare da un'idea ad un'altra, e integrare via via una idea iniziale con la cognizione dei rapporti cui dapprima non si sia pensato: ma questo movimento e processo nostro suppone la quiete, la fissità, la immutabilità dell'idea in sè, già illustrata dalla filosofia di Parmenide. Il vero pensiero è il pensiero pensato, come per sè stante, presupposto del pensiero nostro, che aspira ad ade-

Digitized by Google

guarvisi. (12) Ora, questo concetto della dialettica importa due cose: la immediatezza del pensiero, e, quindi, la negazione di ogni svolgimento, e la svalutazione del metodo stesso. Il pensiero, per Platone, è tutto il pensiero a un tratto, *ab eterno*. La relazione è mera relazione tra concetti e il carattere oggettivo della verità. Perciò la dialettica platonica, come scienza della relazione, è la dialettica del pensato « il cui presupposto fondamentale è la realtà o verità tutta quanta *ab eterno* determinata; in guisa che non sia più concepibile una determinazione attuale della realtà ». (13) Della dottrina platonica delle idee ha scritto, nella più bella delle sue opere, Rudolf Eucken: « Con tutto ciò che può avere di problematico, la dottrina platonica delle idee dischiude una grande verità, che mai più si potrà disconoscere. E' l'affermazione di un regno della verità che trascende l'arbitrio umano, il convincimento che il vero valga non solo per il nostro assenso, ma indipendentemente da esso, in una sfera superiore ad ogni opinione e ad ogni umano potere. Senza tale convincimento non hanno sicuro fondamento nè la scienza nè la cultura; solo una verità che abbia valore per se stessa, può essere sorgente di leggi e di norme, che elevino, obbligandola, l'umana esistenza. E' questa l'idea fondamentale dell'idealismo; il quale così rimane per sempre associa-

(12) GENTILE, *Teoria generale dello spirito come Atto Puro*, terza ed., p. 36-7, Bari — Laterza, 1920.
(13) *La riforma della dial. heg.* I, p. 6.

Digitized by Google

to al nome di Platone ». (14) Ma non è l'idealismo del Gentile, il quale, tutt'altro che condividere gli entusiasmi dell'Eucken per la trascendenza della verità tutta fatta, scrive: « Il progresso della scienza, in tal presupposto, non può essere che il vago sogno d'una ombra: un dileguarsi apparente di vane apparenze senza consistenza e senza significato nell'immutabile scena, deserta d'ogni spettatore, del mondo » (15). Si potrebbe domandare se non è progresso della scienza umana la graduale scoperta della realtà eterna, della dialettica delle idee; se il filosofo, che scopre e in quanto scopre, seguendo la dialettica soggettiva, molti rapporti della verità eterna, nell'ipotesi che questa ci sia, non ha più scienza che l'uomo ignorante che quei rapporti non conosce; se penetrare nel pensiero pensato non è conquista della realtà, e, quindi, scienza, allo stesso titolo che è arte, arte vera, penetrare e immedesimarsi nella intuizione intuita dell'artista. Perchè deve essere verità solo il creare e non anche il ricreare, il conquistare razionalmente il già creato? e perchè non vi può essere progresso in questa ricreazione? Perchè si deve chiamare « vano sogno di un'ombra » il sempre più perfetto e più vasto esemplarsi del sistema della eterna verità nel sistema dei nostri concetti? Ma procediamo.

Per Platone, dunque, il processo del pensiero non

(14) *La visione della vita nei grandi pensatori.* trad. p. 27, Torino, Bocca, 1909.
(15) *La rif. della dial. heg.* I, 6.

Digitized by Google

è il processo del reale, che è soltanto essere senza commistione di non essere, identico assolutamente a se stesso: essere puro in quanto essere e non non-essere, in quanto essere e non pensiero. Ebbene: « L'essere che non è pensiero, ossia ogni essere inteso come l'antecedente del pensiero che solo presupponendolo può pensarlo, è immediato, ancorchè cominci a rappresentarsi come mediazione, relazione, sistema, movimento, svolgimento, o sotto qualsiasi altra categoria che importi negazione dell'essere immediato ». (16) E' sempre immediato ciò che non muta nè può mutare perchè è già e non deve farsi. La dialettica platonica è, quindi, solo apparentemente dialettica, perchè essa è bensì sviluppo dell'unità attraverso la molteplicità nella mente dell'uomo, che aspira sempre ad una maggiore comprensione del sistema dei rapporti eterni delle idee; ma, si noti: la realtà che si vuol conoscere dialetticamente è presupposta dal pensiero, che ha, quindi, davanti a sè la dialettica eterna immanente del mondo ideale. Delle due dialettiche qual'è — secondo Platone — la vera, la degna di questo nome? Quella delle idee, si capisce, perchè solo in funzione di questa esiste la dialettica della mente come ascensione ad essa. E le idee « non realizzano l'unità, ma sono unità; nè realizzano la molteplicità, perchè sono molteplicità: e nè per un verso, nè per l'altro hanno in se nessun principio di mutazione e di mo-

(16) *Sistema di logica*, Vol. P. I, p. 97. Ristampa riveduta e corretta, Pisa, Spoerri, 1918.

Digitized by Google

vimento. Perciò la vera dialettica è quella che non è più tale ». (17) Ma qui si corre troppo, a mio parere. La dialettica soggettiva o della mente umana che viene indefinitamente realizzando l'unità dialettica coll'indagine sempre più larga dei rapporti delle idee, è innegabilmente sviluppo e processo di formazione; che non cessa di essere tale per il fatto che la consistenza e l'oggettività dei nostri concetti hanno il loro fondamento, la loro causa esemplare, nel mondo delle idee indipendenti da noi; come si può affermare che, con ciò, la mediazione propria dello spirito in quanto svolgimento si risolve nella immediatezza della realtà che gli si presuppone? Non si risolve nulla: la mente umana resta sempre un progressivo ricreare in sè, in un sistema di concetti, la realtà eterna o il sistema delle idee, anche se il fondamento del valore dei concetti è da essi presupposto come esemplare. Io conosco davvero un sonetto del Petrarca, se ricreo in me il tumulto di affetti che venne a sboccare nelle immagini che il verso crea, e tanto più di valore poetico avrà la mia intuizione, quanto più ridarà fedelmente l'anima ossia l'atteggiamento classico e romantico, fusi insieme, del Petrarca, che creò, palpitante di affetti trasparenti per le immagini, il sonetto. E io conosco il sistema di G. Gentile nella misura che so far mia, ricreare in me, la corrente del suo pensiero; e se la mia cognizione di esso, o l'idealismo attuale che, stu-

(17) *Teoria generale dello spirito come Atto puro*, ed. cit., p. 38.

Digitized by Google

diando i monumenti del suo pensiero, ricreo in me, non è esemplato su ciò che è esplicito o implicito nella lettera e nello spirito di quei monumenti, si dirà che la mia esposizione è falsa, che ho svisato, e, quindi, non inteso l'autore che volevo far conoscere agli amici. Dunque il fondamento ultimo del valore delle mie conoscenze è presupposto da esse, come esemplare al quale tendo di adeguarmi. Ed è reale, è viva la dialettica del mio spirito ricreatore; è reale e viva l'opera di incremento del mio sapere, come processo che vuol diventar possesso, come perfettibilità che tende ad adeguarsi alla perfezione assoluta. Non è meno dialettica quella dello spirito ricreatore di quella dello spirito creatore dell'idealismo attuale. Ma per il Gentile di questo solo si può dare vera dialettica, che possieda non un'ombra di valore, ma il valore vero, che consiste solo nella creazione. Ecco perchè il Gentile può affermare che il concetto platonico del metodo « si regge sul curioso presupposto della propria svalutazione », poichè « un tal metodo è via che conduce ad una mèta, in cui è riposto ogni valore, e per ciò stesso è di qua da ogni valore ». Infatti quelle idee a cui dialetticamente si sforza di pervenire il filosofo, sono, per Platone tutto: l'essere, la verità, l'assoluto, fuori del quale non vi è nulla, e fuori del quale il metodo dialettico o la mente dialetticamente pensante per raggiungere, in capo alla via da lei percorsa, l'assoluto nell'unità della sua molteplicità e nella moltiplicità della sua unità, non

Digitized by Google

può essere altro che questo nulla. (18) Così deve pensare chi non può concepire la realtà del soggetto che come assoluta soggettività del reale. Se il soggetto è soggetto solo a condizione che crei, esso, tutta la realtà, si capisce che il soggetto è nulla se tutta la realtà è già bell'e creata. Ma noi chiediamo un'altra volta se è proprio nulla, non ha proprio nessun valore l'attività che ricrea la realtà, o la mente che fa esistere in sè, o crea veramente a sè il reale, coll'intuizione e col concetto? Non ha proprio nessun valore lo spirito, che, spiegando la sua attività conoscitiva, ritrae in sè, faticosamente, aspetti sempre più vasti della realtà concreta, che, esso non fa, ma scopre? *Ritrarre* non è attività allo stesso titolo che *porre?* Se il pensiero pensato fosse già pensato da me, già ricostruito, più o meno perfettamente in me, certamente il soggetto, ripensandolo, non produrrebbe nulla di nuovo, rifarebbe vie già fatte e la sua attività sarebbe una vanissima ripetizione. Ma questo, nella vita dello spirito non ha luogo mai. Ripensare quello che non fu ancora pensato è attività nuova, posizione di nuovi concetti e di nuova realtà concettuale che, prima, così com'è ora, cioè nei concetti che ora la pensano o l'hanno pensata, non c'era: mi pare evidente.

Ma ritorneremo sull'argomento.

Mi sono permesso di fare delle lunghe citazioni, perchè la critica del Gentile al metodo platonico è

(18) *La riforma della dial. heg.*, X, p. 263.

Digitized by Google

fatta da lui valere contro tutte le filosofie della trascendenza. La critica si può riassumere in due parole: ogni filosofia oggettivistica nega lo spirito. « L'essere dello spirito non è altro che *attualità*, e il mistico come il materialista, e in generale l'oggettivista che vede la realtà di contro a sè come un regno da conquistare, una lontana terra promessa, non iscorge altra realtà che quella che, se'l sappia egli o no, è presupposta dall'attualità e, quindi, la trascende ». (19) E certo lo spirito è attualità o attuosità; ma il concetto di attuosità non è necessariamente tutt'uno con quello di assoluta creatività; è attuale o attuoso anche lo spirito che ricrea, che scopre, che concepisce a sè o pone in sè una realtà presupposta, oggettiva. E' proprio nulla lo spirito che tramuta il materiale bruto, fornito dai sensi, in un sistematico corpo di conoscenza, che cerca il significato universale di ogni esperienza particolare, e che tutte le conoscenze riferisce all'Io, o a sè come persona, che di sè le impronta e le colora? Anche noi ammettiamo che lo spirito non è una lastra fotografica, per ricevere checchè possa venire impresso su di essa, e restituire su domanda ciò che può avere ricevuto. Lo spirito è una forza creatrice, è un centro dinamico che trasforma le sensazioni in intuizioni e queste in concetti, che interpreta il mondo in una serie di ritratti piuttosto che di fotografie. Non è attuale, non è attuoso lo spirito così concepito, cioè lo spirito quale ci è delinea-

(19) *La rifor. della dial. hegeliana*, X, 263.

Digitized by Google

to nelle dottrine platoniche e aristoteliche e in quelle delle scuole derivate, nel corso dei secoli, da loro? Torniamo al Gntile. Platone ha fatto scuola. Il metodo aristotelico è inquinato dello stesso errore che svaluta la dialettica dei « dialoghi » e di tutto il sistema platonico. Non ammette anche Aristotele un pensiero oggettivo, come gerarchia delle forme della realtà e un pensiero soggettivo come coscienza di tale gerarchia, dei quali il secondo dipende dal primo in cui ha la sua base e la sua giustificazione? La realtà, la vera realtà o attualità dell'intelletto non è veduta da lui nel *Noûs poietikós*, che è poi il mondo intelligibile di Platone? Anche in Aristotele il presupposto della cognizione è la predeterminazione assoluta ed eterna del conoscibile assoluto, tutto perciò logicamente anteriore al processo conoscitivo. Il quale deve, quindi, negare sè stesso, se tutta la realtà si esaurisce in codesto conoscibile. (20) Negare sè stesso come attualità, come produttività. Noi diremmo: negare se stesso come assoluta attualità, come assoluta produttività. Anche per Aristotele, la scienza non forma, ma scopre i concetti e i rapporti essenziali che li lega in sistema: l'induzione e la deduzione collegano insieme concetti già collegati in se stessi. La realtà è tutta fatta, è verità in sè indipendente dalla mente umana, e, quindi, fuori di ogni processo, statica e invariabile. Conseguentemente il metodo è via alla verità, insegna il modo di accostarsi, di confor-

(20) *La riforma della dial. heg.*, X, p. 268.

Digitized by Google

marsi, di adeguarsi alla conoscenza oggettiva, cioè all'oggetto eterno, eterna e immobile verità, mondo intelligibile come organismo di concetti, anzi *dei* concetti, in cui è presupposta la validità e la realtà, sì che se ne può far l'analisi e mettere in chiaro la costituzione, osservando i nessi tra le singole parti e nell'insieme: non è questa la concezione della scienza che troviamo nell'*Organon* aristotelico? E non è l'*Organon* il complesso degli scritti logici di Aristotele, considerato come strumento per la scoperta della verità, come propedeutica della scienza, come metodo che è al di qua della scienza, cioè al di qua del valore e, quindi, per l'idealismo, privo di ogni valore? Schietto platonismo, come si vede. È vero che in Aristotele le forme non sono nulla di sostanziale fuori dell'individuo e non costituiscono, come per Platone, al modo che generalmente lo s'intende, un mondo intellegibile separato dalla materia. Le forme, come pensiero del reale, immanenti nel reale sono legate alla materia nella sostanza, intesa come individuo. Le realtà, è, quindi, concepita come eterno processo, come natura che diviene, come essere e non essere, sintesi di materia e di forma. Ma la forma agisce come fine, cioè come causa attrattiva dello sviluppo della materia, solo in quanto ha il suo fondamento in una pura forma immateriale, che è il pensiero trascendente di tutti i pensieri, forma trascendente di tutte le forme, cioè scienza già attuata o processo eternamente compiuto, così che la natura va attuando un processo già attuato, va spiegando un pensiero già tutto spiegato in un or-

Digitized by Google

ganismo di idee, dove non esistono più rapporti da creare, dove tutto è provato, chiarito e sistemato nell'intuizione infinita di Dio. — La conclusione, nel senso del Gentile, la s'indovina: la vera realtà è, quindi, incapace di processo; il processo al quale assistiamo è l'immagine spaziale e temporale della realtà che non diviene, non muta; un processo privo, come è chiaro, d'ogni valore, come, perciò, senza valore è la mente umana che ne segna le fasi irreali. Non è anche per Aristotele, come per Platone, legge dell'essere il principio di contraddizione, che è tutt'uno con quello di identità? E come è possibile la mutazione e il processo là dove è negato il non essere e affermata l'identità eleatica? Il divenire non è forse unità di essere e non essere? « L'essere di Aristotele — conchiude il Gentile — è il mondo delle forme, ossia il pensiero che non è certo l'astratta unità di Parmenide, ma, costituito che sia, esso non è nè meno uno nè meno immobile, in quanto non ci può essere altro che esso, nè quindi è possibile una sua qualsiasi variazione, che importerebbe uscire da sè qual'è determinato ». (21).

Ma, dunque, ci vien fatto di domandare, non è dinamica la concezione aristotelica della realtà? Io non riesco a comprendere come la forma immateriale separata, in cui tutte le altre hanno la loro ragione e il loro fondamento, « le dispicchi tutte » — per dirla con Gentile (22) — dal mondo naturale e tutte le sma-

(21) *La riforma della dial. heg.*, X, p. 271.
(22) *Sistema di logica*, vol. I, p. 29.

Digitized by Google

terializzi: le forme non restano realmente sempre immanenti nella materia, e il processo della realtà non è un continuo universale conato della materia verso la forma o una presa di possesso di quella da parte di questa? La forma oltre che carattere intelligibile o idea platonica immanente nella realtà, è anche causa che affatica le cose di mutazione in mutazione. E perchè si muovono le cose? Perchè sono imperfette, sono composte di potenza e di atto e tendono ad approssimarsi alla perfezione dell'atto puro; che, esso, non si muove, e che è come mèta verso la quale le cose tendono: suprema causa finale di esse. Così che nell'intimo cuore della realtà troviamo quell'opposizione di principii che è postulata dalla possibilità del moto, del processo: ogni essere è, nella sua costituzione immanente, unità di materia e di forma, cioè imperfezione, non essere, ma anche, finalisticamente, mèta che determina tutto l'atteggiarsi dell'essere, perfezione, essere; ogni essere è parziale non-essere attratto dall'atto puro verso un sempre più perfetto e meno impuro essere In questo senso, ma solo in questo senso, la Forma suprema smaterializza le forme inferiori, che sono e restano sempre, sotto l'attrazione della Forma separata, cause seconde, materiali e immateriali insieme: materiali perchè affisse alla materia, immateriali perchè, finalisticamente, pervase dall'atto puro, che è, quindi, la ragione trascendente ultima del movimento. L'essere considerato in se stesso, indipendentemente dalla sua causa finale, *è quello che è*: un misto di materia e di forma, di atto e di poten-

Digitized by Google

za e, quindi, imperfezione: cioè questo essere imperfetto che è anche il suo opposto; mentre l'essere perfetto è, al contrario, forma assoluta, atto puro che esclude, nega, vince e supera il suo opposto, o l'imperfezione: ecco la scaturigine del principio di identità e di non contraddizione, che è il principio sovrano di tutta la realtà considerata in se stessa, ed a questa sola applicabile. Ma anche per Aristotele gli esseri imperfetti, che sono quello che sono, in rapporto poi alla causa finale, sono anche quello che non sono ed è inapplicabile ad essi, così considerati, il principio di identità, che deve cedere il posto a quello di relatività. Dunque c'è una realtà che diviene, che è farsi, o processo o progresso; non è vana, non è ombra illusoria, quindi, la dialettica della mente umana che ascende nella sistemazione, nella visione del molteplice nell'uno a misura che questa si compi; la dialettica come *ordo idearum* che corrisponde all'*ordo rerum*, tutti e due non fatti, ma in fieri. C'è nel finito, perfettibile ma non perfetto, una dialettica, ontologica e logica, che non possiamo ammettere nell'Infinito, tutto perfetto e quindi statico, incapace, perchè non bisognoso, di movimento è appunto per questo capace di essere la causa finale di tutta la realtà: la immutabilità dell'atto puro, tutt'altro che immobilizzare il reale commisto di atto e di potenza, è la condizione *a parte post* di ogni moto, di ogni processo. Dice bene, interpretato così, il Bergson: « Une perpetuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée a une eternité d'immutabilité. Si le mouvement

Digitized by Google

existe, si le mouvement se poursuit sans fin, c'est que le terme unique qui lui equivaut éminement est éternel ». (23)

Il concetto di una logica al di qua della filosofia, cioè della fisica e della morale, come propedeutica di esse, e, quindi, priva di ogni valore scientifico, come ombra di un'ombra di scienza, cioè come processo verso una scienza che presuppone il suo oggetto già bell'e formato, come precettistica o metodologia per l'addestramento dell'uomo al lavoro, che non crea la realtà e la scienza, ma scopre una realtà già scientificamente organata, è evidente anche nella *Canonica* degli Epicurei e, in fondo, nella logica degli Stoici. E tutta la filosofia greca va necessariamente a sboccare nel neoplatonismo « ultima espressione della filosofia antica e, insieme, il più ricco e fruttifero legato che essa ha lasciato alla moderna, in questo sistema nel quale convengono tutte le conclusioni negative di una speculazione, che, *presupponendo* la realtà come unità che renda intelligibile il dato empirico, non può non collocare questa unità al di là della stessa intelligibilità, ossia della ragione e venir meno, quindi, all'assunto suo proprio di una realtà intelligibile » — scrive il Gentile, (24) vedendo sempre nell'esistenza di una realtà intelligibile trascendente, come ragione ultima della intelligibilità del dato o dell'esperienza, una minaccia di annullamento,

(23) *L'évolution créatrice*, sesta ed., p. 352.
(24) *Sistema di logica*, ed. cit., p. 30.

Digitized by Google

anzi il vero annullamento della intelligibilità o razionalità di questa. Si sa che Plotino, il rappresentante riconosciuto del neoplatonismo, nega, non soltanto la dialettica o il processo della vera realtà, ma anche quello della mente che aspira ad adeguarvisi. Non c'è più posto neanche per questa apparente mediazione, come la chiama il Gentile: tutto è immediato, così l'essere come il conoscere Nella filosofia di Plotino « il metodo, come processo soggettivo per raggiungere la verità, veniva ad essere schiettamente negato, per cedere il posto al misticismo ». (25)

La realtà profonda e divina l'uomo — secondo Plotino — non la fa, non la scopre neanche, ma gli si rivela « Bisogna rimanere in pace finchè Egli appare, e rimanere immobili nella contemplazione come l'occhio che attende il sorgere del sole » — ha detto Plotino. L'intuizione immediata è l'organo del sapere; il centro della vita non è l'uomo, ma la divinità, l'Uno, l'essere che è puro essere senz'altra determinazione. L'ascetismo platonico sbocca nel misticismo; che è l'utima parola della filosofia greca.

E il concetto del metodo è intrinsecamente connesso con quello dello spirito, anzi della realtà tutta, come si vede, da quanto andiamo svolgendo. Se tutto è spirito, e lo spirito, tutto lo spirito, è soggetto che non è per l'oggetto, ma che crea, esso, l'oggetto e nell'oggetto immane; se è attualità come creazione della realtà concepita a sua volta come progressiva

(25) *La rif. della dial. heg.*, p. 276.

Digitized by Google

attuazione di esso; se lo spirito umano, che è tutto lo spirito, è atto, atto in atto, atto atto che si compie, il metodo sarà, non processo verso la verità, ma lo stesso processo della scienza, la formazione, lo svolgimento, lo sviluppo della scienza, cioè della realtà, il realizzamento dell'attività poetica, scientifica, pratica, il realizzamento di tutta l'attività spirituale, che è tutta in tutto, e non è concepibile una propedeutica della scienza che non è, ma si fa, che non è fatto, ma atto sempre nuovo, libero e, quindi, imprevidibile e assoluto. Il metodo come propedeutica è intimamente connesso col concetto della scienza già fatta, della realtà oggettiva trascendente che l'uomo deve scoprire con un processo soggettivo, seguendo certe norme strumentali prescientifiche « Quindi lo strumento del sapere attuale, ridotto a una semplice funzione dialettica d'analisi e di ripetizione, non può essere se non il sillogismo, che presuppone le premesse in cui le conseguenze sono già implicite ». Quindi — continua il Gentile — anche il principio di autorità, poichè il valore del pensiero non consiste nel suo atto, ma nella base che esso presuppone e non pone. Quindi il macchinoso formalismo, onde il pensiero in atto si industria e s'adopera attorno al vero pensiero, che non deve nascere nè svolgersi, ma c'è tutto intero, infinito, e per sforzi che la mente del filosofo faccia di chiuderlo dentro a una *Somma* ponderosa, rimane, per definizione, trascendente l'elaborazione scientifica che possa farsene. Quindi la scien-

Digitized by Google

za ridotta a commento (26), e, quindi, concludiamo noi, lo svalutamento totale del conoscere nella filosofia scolastica, che il Gentile ci è venuto descrivendo. Vedremo sotto se è proprio vero che il concetto del metodo strumento sia essenzialmente congiunto con una filosofia dualistica che ammette la trascendenza dell'oggetto. Per ora ci limitiamo a osservare che la filosofia, nella scolastica, e nei sistemi dualistici in generale, non è commento, ma scienza, e che anche per noi il valore del pensiero consiste nel suo atto, nell'atto di cogliere la realtà com'è in se stessa. L'atto è vero o falso, ha valore o è privo di valore, secondo che si svolge secondo i principi assoluti del pensare, che lo informano e sono, quindi, immanenti nel pensiero, o da essi devia; e a seconda che il mio atto può o non puó entrare nel sistema o nell'unità dei concetti, che, seguendo i principi, ho conquistato, conquistando, con ciò stesso, la realtà unificata, in sè, dagli identici principi come legge del reale. E in questa ricerca, in questa tramutazione della realtà in sistema concettuale, il principio d'autorità non c'entra nè punto nè poco. Il sistema dei concetti nasce e si svolge per la forza del pensiero, per la graduale conquista delle relazioni che legano in uno gli esseri: e la conquista è frutto di percezione e di dimostrazione. La nostra ricerca, il nostro porci problemi e il nostro travagliarci attorno per scioglierli secondo gli infallibili principi della ra-

(26) *Sistema di logica*, vol. cit., p. 36.

Digitized by Google

gione che la informano; le nostre discussioni intorno all'uno e ai molti, allo spirito e alla natura, all'astratto e al concreto, all'individuo e all'universale ecc. ecc., sono, in sede filosofica, tanto indipendenti dal principio di autorità quanto la ricerca e le discussioni di Giovanni Gentile. La scolastica presuppone la realtà immediata, non con un atto di fede verso un'autorità, ma per la fede nella percezione immediata. L'autorità non c'entra. Noi quella fede dobbiamo mediarla, cioè tramutarla da fede in tesi dimostrata, e l'autorità c'entra ancor meno. E la ricerca dell'esistenza di Dio, che è uno dei termini d'un'altro nostro dualismo, non è, in sede filosofica, affatto pregiudicata dalla fede in Dio, poichè procede secondo principi strettamente razionali, e guidati esclusivamente da questi indaghiamo se nel finito ci sono indizi di un Infinito, se i rapporti immanenti degli esseri sono sufficienti a spiegarne la natura e le manifestazioni o se, oltre i rapporti, immanenti, non si debba ammettere, a completarne la scienza, un rapporto immanente-trascendente, un principio trascendente di unificazione dell'immanente. Il neoplatonismo, ossia la contemplazione e l'estasi come organo del sapere, non risolve in sè che un lato della filosofia greca, anzi un lato solo della filosofia di Platone: il resto, cioè molto di Aristotele e buona parte di Platone, rivive più o meno trasformato in tutte le filosofie venute dopo di loro, perchè contiene gli aspetti fondamentali della ragione che cerca di concettualizzare e sistemare la realtà, e una fede profonda nella potenza e nella grandezza dello spirito umano. E' tutta

Digitized by Google

greca e sta a fondamento del compito imposto alla vita l'idea fondamentale di ogni filosofia, che, cioè «la vita spirituale svolgendo le proprie forze soggioga la natura e la plasma riducendola ad un'espressione propria», (27) l'idea della conoscenza penetrante e della creazione plasmante, che trasformi in ordine il caos dei fenomeni superficiali; com'è tutta greca, l'aspirazione verso una realtà essenziale ed eterna che dia solido appoggio alla nostra attività conoscitiva e pratica.

La dialettica del soggetto è una presa di possesso di tutta la gerarchia delle forme che vanno plasmando la realtà, e questa presa di possesso è creazione spirituale, perchè « lo spirito e la verità non ci si pongono come dati o cose già fatte, sibbene nascono dal contatto dei nostri sforzi colla ragione dell'universo. La forma più alta di coscienza è l'intuizione, ma « intuire non significa, qui, apprendere passivamente un oggetto esteriore, ma un incontrarsi fecondo dell'attività nostra con la cosa contemplata in un contatto vivente, per cui dall'una all'altra incessantemente si trasfonde la vita ». (28) Altro che svalutamento del soggetto! Noi ricreiamo, conoscendo, la realtà che Dio, conoscendo, ha creata, cioè rinacciamo in noi l'opera di Dio. È troppo poco per l'uomo? Avremo modo di tornare sull'argomento.

(27) R. EUCKEN, *La visione della vita nei grandi pensatori*, trad. cit., p. 134.
(28) Idem, *op. cit.* p. 28, 29.

Digitized by Google

Sulle rovine del mondo greco sorge il mondo cristiano, e nel cristianesimo, troviamo per la prima volta il concetto dello spirito come libertà, ci ripete in quasi tutti i suoi libri Gentile. In uno di essi scrive: « La realtà cristiana è la realtà morale dell'uomo che si redime dal peccato, e realizza perciò la volontà di Dio, già divisa dall'uomo e concentrata in sè per la conoscenza ebraica: essa non è fatta mai, ma si fa da sè sempre. Non c'è più il fatto, ma c'è l'atto. Non ci sono più le cose, ma l'amore che è la vita dello spirito e creazione della vera vita ». E, trasportato dall'amore per il suo concetto, continua: « Il centro dell'uomo non è più fuori di lui, nella natura distesa nello spazio, ma in lui, nella sua coscienza raccoltà nell'unità immoltiplicabile di se stessa, e che da se stessa nella sua attualità si pone ». E altrove: « *Fiat voluntas tua,* dice la nuova preghiera, poichè comincia a vedersi che questa volontà non è già fatta, non è quella natura che, come presupposta dallo spirito, è il *factum*. La volontà divina ora deve farsi, e farsi in terra come in cielo; farsi nella volontà umana. Il mondo pertanto non è più quello che c'è, ma quello che ci dev'essere, non quello che troviamo, ma quello che lasceremo, quello che è in quanto con l'energia del nostro spirito lo facciamo essere». Mi perdoni il Gentile ma davanti alla sua esegesi non posso trattenermi dal domandarmi: siamo filosofi o teosofi? — Il Gentile continua: « Questo nuovo spirito, di cui si desta viva la coscienza, non è più intelletto, ma volere ». E a mostrare che il solo volere o la sola carità ha valore davan-

Digitized by Google

ti a Dio, cita il noto passo di S. Paolo: « *Si linguis hominum loquar* », con quello che segue, per poiconcludere: « Il vero conoscere, adunque, è amore che fa essere l'oggetto dell'animo nostro, laddove il semplice conoscere lo presuppone. Alla conoscenza intellettualistica puramente contemplativa, che era in Aristotele la cima più alta dell'ascensione spirituale, sottentra una conoscenza nuova, che è attiva, operosa, creatrice del suo soggetto, cioè di se medesima nel suo spirituale valore ». (29) Tutta la unilateralità di questa concezione del cristianesimo si farà chiara nel capitolo che consacriamo alla dottrina Gentiliana della religione. Dato però questo concetto del vangelo primitivo di Gesù, il Gentile ha pienamente ragione di vedere così nella Patristica come nella Scolastica un deplorevole deviamento dal cristianesimo originario. Secondo lui lo spirito cristiano si irrigidisce coi Padri e coi Dottori, dentro le vecchie forme del pensiero greco, e si viene perciò consolidando il concetto del metodo strumento, cioè del metodo della trascendenza.

Ma col sorgere dell'Umanesimo e del Rinascimento (30) si fa strada la concezione del nuovo mondo,

(29) *Sistema di logica,* p. 34-5.

(30) Così distingue molto bene l'uno dall'altro il GENTILE: « *L'Umanesimo è la preparazione* o se si vuole l'inizio del *Rinascimento*. Tutti e due indicano il distacco dell'età moderna dal Medio Evo, per ciò che riguarda il concetto dell'uomo. Ma mentre l'umanista si restringe tutto nello studio e nella celebrazione di quello che e strettamente umano, l'uomo del Rinascimento gira intorno lo

Digitized by Google

prennunziato dalla fede cristiana nell'affermazione del « bisogno d'un pensiero più intimo e pienamente conscio e responsabile del proprio valore come celebrazione di vita nuova. L'immanentismo del Rinascimento... continua il movimento degli umanisti e mira, non a ritornare a quella natura, su cui s'era steso quel mondo ideale trascendente platonico-aristotelico, risorto e perpetuato nella filosofia medioevale, ma a una natura ringiovanita e rifatta perchè pervasa nel suo intrinseco da quel mondo ideale, in cui da Socrate in poi s'era inteso che sia da ricercare ogni verità ». (31) Anche nel nuovo platonismo e nel naturalismo della Rinascenza si celebra la natura, ma in questa natura è immanente il mondo ideale socratico-platonico, cioè l'essere e il valore della realtà eterna ed infinita, ma questa natura « culmina nell'uomo che sente la propria dignità e potenza e divinità e partecipa insomma del senso della divinità e assoluta realtà dello spirito, che era stato svegliato dal cristianesimo» (32)

Così — ci ripetono gli idealisti dell'assoluta immanenza — la natura e la vita dell'uomo sono rivendicate dall'aduggiante oppressione della realtà sopramondana, non negata ma immanentizzata. E d'allora que-

sguardo fuori dell'uomo, e abbraccia con l'intelletto la totalità del mondo a cui l'uomo appartiene e in cui gli tocca a vivere. Così il punto di vista umano diventa punto di vista naturale ». - Vedere: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze, VII, p. 244-5.

(31) *Sistema di logica*, p. 37.

(32) *Op. cit.* p. 38.

Digitized by Google

sto pensiero cammina trionfante. È vero che col *Novum Organon* di Bacone rivive il concetto del metodo-strumento per la scoperta della realtà, perchè anche in Bacone la natura sta di fronte alla mente umana ed è quello che è, e, quindi, oggetto di contemplazione. Ma — dice Gentile — un esame profondo dell'opera baconiana ci mostra in essa anche l'abbozzo d'una logica che è una nuova filosofia, per cui il sapere non è fatto, ma da fare, non ci son premesse da svolgere, ma un'*instauratio* da promuovere. E promuovere si può soltanto abbandonando la vecchia logica *inutilis ad inventionem scientiarum*, e il suo sillogismo che *assensum costringit non res;* e affidarsi all'esperienza, cioè alla cognizione immediata del senso, in cui l'oggetto non è un presupposto, ma quel che consta al soggetto: un momento della vita stessa del soggetto. (33) Anche qui, veramente, si corre troppo.

Il giusto metodo, secondo Bacone, non deve essere come il ragno che tutto trae da sè — l'astratto razionalismo, — nè come la formica che soltanto ammassa materiale — l'empirismo volgare — ma, simile all'ape, dovrà in sè accogliere il materiale per quindi elaborarlo. L'oggetto è, dunque, presupposto. È ben vero che, per Bacone, nella scienza lo spirito umano sta sotto l'influenza del senso, ma è vero anche che, secondo lui, non si conquista la natura che coll'obbedirla, e che nella scienza si tratta di spiegare la natura, non di prevenirla; si tratta di una *interpretatio* non di

(33) *Op. cit.* p. 38-39.

Digitized by Google

un'anticipatio, e che, sempre secondo Bacone, si devono ritenere come assolutamente fallaci tutte le intuizioni da noi involontariamente aggiunte alle cose. Come si può dire che, in Bacone, l'oggetto è un momento della vita del soggetto? La scienza o, meglio, la teoria baconiana del metodo parte, proprio come Platone e come gli Scolastici, dalla presupposizione che ci sia un certo numero di « nature semplici » che formano, collegandosi fra loro, la varietà dei fenomeni: lo scopo della scienza è precisamente quello di fissare queste « *naturae simplices* » o proprietà più semplici delle cose nella loro oggettività, cioè svestendole di tutto quello ch vi metta o vi possa mettere di suo il soggetto. É vero che in Bacone troviamo qualche accenno abbastanza chiaro alla soggettività delle qualità sensibili, ma anche allora l'oggetto è sempre presupposto come una causa di esse, e la scienza, l'ideale della scienza, è sempre degli oggetti, svestiti, secondo lui, di tutto quello che è soggettivo. L'esperienza è l'oggetto del soggetto, quel che consta al soggetto, ma il suo fondamento e il suo valore non sono nel soggetto ma nell'oggetto distinto dalla vita dello spirito e fuori di essa, non momento, ma proprio « oggetto » di essa, nel senso tradizionale della parola. Con ciò non si nega punto che Bacone, col suo atteggiamento ostile alla tradizione storica e al sapere apparente, verbale, e all'autorità, come venerazione del passato; colla sua affermazione della necessità di seguire nuove vie, di adottare un nuovo me-

Digitized by Google

todo, non accettato per autorità, ma trovato dalla ragione messa a base di tutto il sapere, abbia fatto un passo notevole verso il soggettivismo, come celebrazione delle forze umane. Ma nella costituzione del metodo domina il più radicale oggettivismo. Egli ha voluto foggiare un metodo rigorosamente obbiettivo e induttivo, dove non c'è posto per aggiunte che il soggetto faccia all'oggetto: lo spirito deve andare alle cose come un foglio immacolato, e seguire l'indirizzo segnato dalle cose stesse. Le linee direttive non le dà l'attività dello spirito ma l'oggetto, del quale il soggetto deve accogliere nella loro purezza le impressioni immediate. La scienza della realtà è già fatta, tutta fatta, se l'uomo non può ricostruirla che obbedendo ad essa, che elaborandola senza mai perderla di vista quale si svolge nella sua oggettività. Questo e non altro vuole il *Novum Organon* di Bacone.

Un passo notevole verso lo spirito di quella che si vuol chiamare « Filosofia moderna », cioè verso l'idealismo, l'ha fatto invece il cartesianismo alle sue origini. E' vero che Descartes ci presenta la *regulae ad directionem ingenii*, cioè le norme da seguire per addestrarsi alla ricerca scientifica e filosofica, come un antecedente della scienza — del resto già bell'e formata e, quindi, oggetto di contemplazione — e perciò come metodo strumento; è vero che egli meccanizza in forma quantitativa rigidissima la già rigida, sebbene qualitativa, realtà platonica, portandone l'antispiritualità alle ultime conseguenze, cioè alle espressioni del materialismo; ma è pur vero che con Carte-

Digitized by Google

sio la filosofia è chiamata a fondarsi, non più sull'intuito platonico della realtà, ma sullo spirito come attiva coscienza di sè, come autoctisi, come attualità del soggetto; come sostanza che si pensa, e — dicono gli idealisti — mentre si pensa e in quanto si pensa, si realizza, il cui essere, cioè, è una generazione identica al generato. Secondo l'interpretazione idealistica del pensiero di Descartes, con questo filosofo la realtà inizia nel soggetto e il suo essere e il suo sviluppo, tutti spirituali; nel soggetto e per il soggetto si afferma, si conosce, si sa; nel soggetto come autocoscienza, e, direttamene o indirettamente, come criterio fondamentale della certezza e certezza. La certezza non risiede più nella verità oggettiva, trascendente, ma questa in quella, fatta immanente in quella. È la chiarezza e la evidenza del *Cogito ergo sum*, ossia del pensiero dell'Io attuale che si pone come essere, che sta alla base e nel cuore di ogni cognizione. Ecco — secondo gli idealisti — il grande, il più vero merito storico di Descartes. — Facciamo qualche osservazione. Chi vuol trovare trova. Il fondamento della conoscenza certa, secondo Descartes, lo troviamo in noi, nella nostra attività pensante. L'attività « pensante » implica o contiene il soggetto pensante; lo contiene, non lo pone, esso non è un frutto nè di deduzione nè di mediazione, ma è un immediato, un'intuizione immediata; non posizione, ma visione del soggetto, dell'Io.

Il *Cogito ergo sum* è l'intuizione dell'unità di essere e pensiero, come dato o fatto fondamentale della

Digitized by Google

conoscenza; affermando, e in quanto affermo, la coscienza, affermo l'io, cioè nella affermazione della coscienza è implicita l'affermazione dell'io, è la coscienza ed è l'Io. L'unità di essere e pensare è un generato, non una generazione; è, non si fa. L'essere non è il risultato di un processo, come vuole il Gentile. Egli scrive: « Una intuizione è quella onde Cartesio vede di essere, ma una intuizione, che non è immediata... bensì risultato essa stessa di un processo.... Il pensiero, che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero: questo è appunto il significato del *Cogito* cartesiano: io — questa realtà che io sono — quest'io sono in quanto penso: lo realizzo, pensando, con un pensiero, che è il pensiero (l'esatto pensiero) di me ». (34) Ma questo è Giovanni Gentile, non Renato Descartes, Per Cartesio essere e pensare sono due dati immediati, dei quali il secondo implica, contiene il primo: la loro certezza consiste proprio nella loro immediatezza assoluta, nella loro necessità immediata: se l'essere dell'Io non fosse un immediato che si impone, ma posizione del soggetto, Cartesio dubiterebbe anche di esso, o porrebbe nella veracità di Dio il fondamento della certezza della sua esistenza; e Cartesio non sarebbe più lui; la sua caratteristica è, infatti, di aver messo l'essere e il conoscere come due immediatezze interiori strette in unità indissolubile che sfidano ogni dubbio, perchè il dubbio stesso le confermerebbe; e il progresso di Hegel su Descartes con-

(34) *Teoria dello spirito*, VII, p. 86.

Digitized by Google

siste precisamente nel tentativo di mediare ciò che era immediato. È ben questa l'interpretazione giusta del principio cartesiano. « *Cogito ergo sum* » — dice un seguace acuto di Hegel — is simply the expression of the unity of being and thought. In saying: «.I am conscious » the « I » and the consciousness predicated of il cannot be separated: In affirming the consciousness we affirm the « I ». (35)

Un dato dunque, un immediato. Il pensiero non pone l'essere, lo constata implicito in se stesso, e l'unità di pensiero e di realtà nell'auto-coscienza è il principio di ogni certezza. Non si dimentichi però, quando si vuole accentuare il carattere soggettivo della certezza, la parte che, in Cartesio, ha Dio, come veracità infinita, nello sviluppo della coscienza in scienza.

Per ritrovare un notevole progresso nel concetto del metodo di immanenza dobbiamo venire a Spinoza. (36) Spinoza toglie il dissidio, supera la contraddizione cartesiana di un metodo, vestibolo della filosofia già bell'e formata e la filosofia come pensiero creatore — dice il Gentile, che vede la creazione dove non c'è che constatazione o scoperta; — lo Spinoza affermerà vigorosamente la immanenza del metodo nella filosofia. Per lui il vero metodo. « che si viene perfezionando attraverso l'attualità dello spirito, è la *vis nativa*, il

(35) CAIRD, *Spinoza*, p. 96.

(36) Vedere per tutta questa esposizione del pensiero di Spinoza in rapporto al suo metodo, specialmente *La riforma della dial. heg.*, pp. 282-8.

Digitized by Google

metodo innato a priori, costituito dallo stesso intelletto umano ». « Non è il metodo che conduce alla verità, ma è la verità già posseduta che può suggerire un metodo vero, anzi lo contiene. Il vero metodo non è cercare il segno della verità dopo esser venuto in possesso delle idee; chè il metodo presuppone che si conosca già una verità e può solo consistere nella analisi di questa, come dei caratteri della norma alla quale l'intelligenza deve attenersi nel suo processo ». E questo metodo non trascende il pensiero, ma ne è un momento esso stesso e, quindi, filosofia. E il metodo del pensiero è identico a quello dell'essere, perchè il pensiero è l'essere, la certezza è la verità, il soggetto è l'oggetto che risolve in sè il soggetto come sua determinazione. E si ritorna così a Platone. Il soggetto non è attualità, ma fatto: l'attualità è del mondo intelligibile, che l'uomo contempla, non fa. Il metodo non è più il metodo immanente al processo storico, reale della mente, ma si converte, nè più nè meno della dialettica platonica, nel metodo della più pura trascendenza, dell'acosmismo. (37) Dunque anche Spinoza è platonico. Con Kant si apre davvero l'êra dell'immanenza. Colla logica della sintesi a priori, intesa dal Gentile come formalismo assoluto, o immedesimazione dell'essere nel pensiero, si impone, com'è naturale, un nuovo concetto del metodo. Veramente la critica di Kant lascia sussistere, come è noto, il vecchio accanto al nuovo e ci presenta due critiche *toto coelo* diverse tra loro: quella

(37) *La riforma della dial. heg.* X, 291.

Digitized by Google

dell'oggettivismo e quella dell'idealismo trascendentale. La *critica della Ragion pura* prende il posto dei trattati del metodo della vecchia logica, dice benissimo il Gentile. Essa non pretende di essere l'organo della conoscenza scientifica, sebbene si presenti anch'essa come una specie di introduzione alla filosofia, come un esame preliminare dell'uso legittimo della conoscenza, che riesce alla negazione della metafisica, pur mentre si fonda su presupposizioni metafisiche della più bell'acqua. Anche Kant separa dommaticamente il conoscere dall'oggetto del conoscere e costruisce, come Aristotele e Bacone un metodo utile al rinnovamento della scienza, anteriore alla ricerca scientifica: risorge, in una parola, anche nella *Critica*, la concezione strumentale del metodo. Senonchè la *Critica* è ben altro, nota il Gentile. E' la nuova metafisica della mente, è il processo soggettivo trascendentale della realtà conoscibile o fenomenica, mediante quella attività sintetica a priori che scaturisce dall'appercezione originaria, una, onnipresente e onnipotente creatrice di tutti i nessi onde si costituice il sistema del così detto mondo « esterno », come la qualifica un po' enfaticamente il nostro autore. (38) Con Kant ci si avvia risolutamente a concepire la realtà, non come il limite dello spirito, bensì come lo spirito che costituisce liberamente l'oggetto, come la concretezza del proprio essere: ed ecco Hegel a traverso Fichte e Schelling.

(38) *La rif. della dial. heg.*, p. 291.

Digitized by Google

Qual'è la novità metodologica di Hegel? Cioè: che cos'è il metodo nella filosofia hegeliana? Il metodo è *der sich begreifende Begriff;* il concetto che concepisce se stesso: ossia la stessa idea (l'assoluto, la realtà) che, come *alle Wahrheit,* è *sich wissende Wahrheit.* (39) Tagliata, come pare a molti, alla radice ogni trascendenza, colla risoluzione della realtà tutta nel soggetto che conosce, « Hegel ha piena coscienza della identità di metodo e pensiero richiesta dalla sua profonda identificazione di pensiero ed essere, e del gran divario che corre come tra la sua dialettica e quella di Platone, così tra il suo concetto del metodo e il concetto comune ». Illustriamolo, dietro la guida del Gentile, questo concetto nuovo. « Il metodo di Hegel in tutta la sua meditazione, è la totalità del sapere, ossia il sistema stesso ». Dunque il vero metodo dell'immanenza? No, perchè nel suo metodo di filosofare rimangono i più notevoli vestigi di trascendenza. Hegel dà la mano a Platone. In Platone si affermano, come s'è veduto, due dialettiche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda; in Hegel le due dialettiche si rivelano nella distinzione della Fenomenologia dalla Logica, cioè dell'autocoscienza fenomenologica, che è sapere non assoluto, dall'autoscienza o pensiero assoluto: il processo dialettico della fenomenologia non è un processo dentro la verità, ma un processo alla verità « come metodo necessario di es-

(39) *La riv. della dial.*, pp. 296-7. Vedi per gli altri passi messi qui sotto fra vigolette da p. 293 a p. 299, *passim.*

Digitized by Google

sa: la quale non è concepita, perciò, come identica al pensiero, ma sopranuotante ad esso ». Ancora più evidente è il dualismo, la trascendenza, nella configurazione definitiva del sistema hegeliano, in quanto la logica è concepita come qualche cosa di esterno allo spirito, e questo come esterno rispetto alla natura. E siamo ben lontani dalla identificazione di logica e storia, e perfino di logica e storia della filosofia, dal momento che la logica è concepita come un *a priori* che trascende la storia; e il filosofo che concorre alla storia, deve apparire come un organo di conoscenza speculativa, come la dialettica a Platone e l'analitica ad Aristotele. Come si vede, la trascendenza, cacciata dalla porta, torna dalla finestra. Se nella storia della filosofia c'è un pensiero che trionfa sempre, in tutti i sistemi, e malgrado tutti gli sforzi di attenuarlo, e come si dice, di inverarlo, dopo averlo negato, in una visione sedicente superiore della realtà, è proprio quello della trascendenza. Il nostro pensiero tende a qualche cosa che è di là del nostro pensiero, che è più del nostro pensiero, e che è concepito, non come atto che sorge sull'atto antecedente ed è superato dall'atto seguente, ma come atto perfetto o attualità compiuta di tutto il pensiero. Il che viene a dire che il nostro pensiero è radicalmente platonico, anche quello di Spinoza, anche quello di Hegel, perchè tutti sentiamo che la dialettica della mente umana è, per dirla con Platone, il più alto dono degli dei e il vero fuoco di Prometeo, proprio e sola-

Digitized by Google

mente perchè ci porta gradatamente alla visione della eterna dialettica della realtà. Non possiamo sradicare dallo spirito umano la convinzione che la forma più alta della vita intellettuale consiste, non nel processo ma nel possesso, nell'adeguazione perfetta di una mente infinita a una realtà infinita, che è intelligibile e intelletta per e nella dialettica eterna di un logos eterno. Questa convinzione fondamentale ne genera un'altra, non meno universalmente radicata: che il valore della vita del pensiero umano consiste nel suo graduale approssimarsi a quella forma altissima di possesso della verità, come adeguazione della mente all'essere. Il pensiero vero è esemplato su una realtà intelligibile che ne è l'oggetto ed è la ragione ultima di ogni verità: il mondo intelligibile di Aristotile e di Platone, insomma. E non è vero che la trascendenza importi la concezione del metodo come propedeutica del sapere, quindi anteriore al sapere. Il metodo, si dice, è la via alla verità. Ma se è davvero via alla verità, esso sarà, per ciò stesso, il complesso delle funzioni che si esplicano nel graduale conseguimento della verità; sarà analisi e sintesi, induzione e deduzione e dimostrazione. Più che via alla verità si dovrebbe definire « via della verità », o « via della conquista della verità ». L'attività razionale ha in sè, immanente, il suo metodo, come le piante hanno in sè il metodo del e per il loro sviluppo, come tutta la natura ha in sè, nelle sue viscere, la via per l'ottenimento del fine a cui è ordinata. Certo, a misura che acquisto della verità, posso comunicare ad altri, e fissare, fino a un

Digitized by Google

certo punto per me, le vie percorse, come dopo essere salito su l'una o l'altra delle mie Alpi Trentine posso segnare sulla carta le strade e i sentieri, e gli arrampicamenti fatti, ma è evidente che, prima di essere arrivato lassù, non mi è possibile sapere come vi si arriva. E la via fissata vale certo a orizzontarmi, a non dover deviar troppo nella mia prossima escursione su quella cima, ma è pure certo che io non rifarò mai la stessa via senza qualche mutazione di fatto d'itinerario, sicchè la via non è mai fatta, ma si fa e la fa sempre nuovamente colui che sale. Nel mondo spirituale la novità dell'atto è infinitamente più visibile. M'avvio verso la verità; cioè: analizzo, sintetizzo, dimostro, per poi di nuovo analizzare, sintetizzare, dimostrare; e attraverso e mediante queste ed altre attività, e nella misura di esse, conquisto il vero, ricreo in me, concettualmente, la verità.

La via alla verità, è, quindi, un farsi, in me della verità, cioè nè più nè meno che il sapere, il mio sapere. E la realtà che tendo a rifare in me è sempre una realtà nuova, e sempre nuovo sono io che la ricreo: come è possibile, quindi, tracciare mai una via che lo spirito debba percorrere per raggiungere i suoi fini intellettuali, cioè la cognizione delle cose? Ogni processo spirituale realizza una via propria, si svolge secondo un metodo proprio.

Non si ripensa mai la stessa realtà, perchè ogni realtà particolare, che, per essere conosciuta, da fisica deve trasformarsi in psichica, s'individua sopra uno sfondo di realtà storico-umana profondamente diverso,

Digitized by Google

cioè qualitativamente diverso, da quello sul quale si era individuata ieri o un'ora fa, o un attimo fa, la stessa realtà spirituale particolare: poniamo il libro che ho davanti, la penna che mi serve a scrivere ecc. ecc.; che sono, poi, la stessa realtà oggi e domani e lo furono ieri e ieri l'altro solo a una considerazione superficiale e astratta. Come la realtà, oggetto del pensiero, è sempre nuovo l'atto cogitativo, il pensiero pensante. Non insisto. Alla domanda: « come, con qual metodo, si trova, si conquista la verità? » non si può dare che una risposta: « pensando, pensando logicamente e concretamente. Il metodo è la logica del pensiero, nè più nè meno ». Dice bene il Gentile: « La metodica utile, ossia la metodica reale è sempre quella che si realizza in un dato processo spirituale. La metodica non c'entra se non come può entrarvi come la storia da rinnovare: come notizia di quel che altri hanno fatto; hanno fatto anche teorizzando, perchè attraverso essa, ravvisandola, intendendola, noi veniamo quasi compiendo un ideale tirocinio ». Ed è anche evidente che questa metodica coincide colla filosofia, colla considerazione pensante della realtà, che è, insieme, tutte le anteriori considerazioni pensanti, cioè tutte le vie fatte prima di noi nella ricerca della verità. Tutte si capisce, non nel senso ecclettico, ma nel senso storico. Il metodo del realismo, secondo il Gentile, è quello di fronte al quale lo spirito si troverà in questa disperante alternativa: non sottostarvi *et propter vitam vivendi perdere causas*: poichè lo spirito vive solo a condizione di non riconoscere leg-

Digitized by Google

gi prestabilite, e non asservirsi per tal modo alla natura, ma farsi lui la sua legge, il suo mondo liberamente; e d'altra parte, *causa vivendi,* ciò che costituisce il pregio della vita è quella celebrazione della realtà dello spirito, che si realizza nella scienza e quindi nel metodo di questa. O sottostarvi e allóra *propter causas vivendi perdere vitam*: che è un'altra assurdità, poichè il pregio della vita non può valere se non nella vita (40)

Ecco: noi riconosciamo le leggi della ragione, alle quali tutti indistintamente dobbiamo sottostare, perchè sono la essenza stessa del pensiero, e le seguiamo liberamente, perchè la libertà è nella razionalità.

É seguirle è fare la scienza ed è attuare il metodo. La scienza umana, in quanto tale, non è fatta, ma la fa chi ricrea, ricostruisce in sè in un sistema di concetti la realtà: nel modo della ricostruzione, cioè nel metodo di ordinare i concetti in unità, sta la scienza, e nella scienza, cioè nel sistema di concetti così e così ordinato, consiste il metodo, il metodo concreto della scienza concreta.

È necessario per affermare questo passare dalla scienza realistica alla scienza idealistica? La scienza umana si fa, ma la realtà è fatta e c'è una scienza eterna di essa in Dio: questo il nostro platonismo. E la storia del metodo dimostra, che noi siamo naturalmente platonici, cioè atteggiati verso l'oggetto distinto dal soggetto, che il soggetto deve conquistare

(40) *La riforma dell'educazione,* p. 149.

Digitized by Google

ed esprimere sistematicamente. E domani, ne sono convintissimo, o noi o altri dimostrerà che un secreto platonismo inquina — per dirla cogli immanentisti — anche la filosofia di Giovanni Gentile. Intanto è chiaro che la fisolofia da Platone al Gentile è, più o meno, filosofia di trascendenza. C'è il pensato come oggetto e come forma trascendente oggettiva del nostro pensare, che si fa, che si costituisce, che diviene. Ecco perchè Kant finisce col presentarci le categorie, che dovrebbero essere funzioni del soggetto, come idee, come modi dell'oggetto, giudicate come, anch'esse, oggetto di pensiero; ecco perchè Hegel tratta le categorie come concetti da concepire, anzichè come concetti da realizzare; come *cogitata* invece che come *cogitatio*. « e la *Wissenschaft der Logik* è per Hegel, il vangelo d'una legge extramondana, trascendente ogni filosofia come ogni processo storico, dello spirito o della natura ». (41)

Il Gentile è convinto di avere instaurato lui, finalmente, e in tutto il suo rigore, la perfetta immanenza, col suo idealismo attuale, che si distingue dall'idealismo assoluto, « in quanto l'idea assoluta di Hegel non risolve in sè realmente, malgrado il proposito della sua filosofia, tutta la realtà, e non riesce a liberarsi dall'empirico, dal contingente e dall'irrazionale ». Invece « guardato nell'attualità sua, il pensiero non si sdoppia *realiter* nel pensare e nel pensato, coscienza e oggetto di coscienza. Il pensiero è coscienza

(41) *La Rif. della dial. heg.*, X, p. 299.

Digitized by Google

di sè, di quel è che ei diviene in virtù della coscienza stessa. E però non c'è la filosofia che, acquistando coscienza del logo, lo presuppone, ma la filosofia che con la dottrina del logo, crea questo logo, e crea sempre un logo nuovo in ogni sua dottrina ».

« La logica non è altro che la vita stessa dello spirito, che non è un fatto positivo, come la pensano i positivisti, ma un assoluto valore, perchè autoctisi e libertà ». « E il metodo dell'immanenza consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia: atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dell'attualità della coscienza) che non sia lo stesso Io, come posizione di sè, o come Kant diceva, l'Io penso. Il metodo dell'immanenza è il punto di vista e la legge dell'idealismo attuale ». « Questo metodo non è, evidentemente, un nuovo organo di conoscenza, ma un principio e insieme un desiderio di ulteriore conoscenza ». (42)

Così si attua, finalmente, crede il Gentile, l'intima esigenza della sintesi kantiana, che è produzione di concetti e, insieme, della loro relazione, cioè pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato, Che vi sia una assoluta relazione tra i concetti,

(42) Vedere tutti i passi messi fra virgolette, *La riforma della dial. heg.*, pp. 299-300.

Digitized by Google

hanno insegnato chiaramente Platone e Aristotele e i loro discepoli. Ma per essi i concetti erano un *prius* logico della relazione, e questa un semplice rapporto statico fra i concetti, ad essi logicamente posteriore. « Se per dialettica, quindi, s'intende la coscienza della relazione, si può dire che la dialettica antica, inaugurata da Platone, è la dialettica del pensato, laddove la nuova dialettica, richiesta dalla dottrina kantiana delle categorie, è la dialettica del pensare. » E « la dialettica del pensare non conosce un mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone una realtà di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi; perchè sa, come ha dimostrato Kant, che tutto ciò che si può pensare della realtà presuppone l'atto stesso del pensare. E in quest'atto vede perciò la radice di tutto. In guisa che, tutto quello che è, è in virtù del pensare; e il pensiero così non è più una postuma e vana fatica, che intervenga quando non c'è più nulla da fare nel mondo, anzi è la stessa cosmogonia ». (43) Perchè per il Gentile l'unico fare che sia degno dell'uomo, è il fare proprio di Dio, il creare. Il ricostruire concettualmente una realtà che è fuori del nostro pensiero, il ricreare in noi l'opera creata da Dio è fatica postuma e vana. Per gli idealisti nostri « dialettica del pensare » è sinonimo di « dialettica del creare », e chiamano dialettica del pensato la dialettica del ripensare o del pensare umano, che tende a impossessarsi del pensie-

(43) *La rif. della dial. heg.*, I., 6-7.

Digitized by Google

ro divino, che costituisce la razionalità del reale. Noi abbiamo già notato quanto di arbitrario e di falso vi è in questa concezione gentiliana di quello che è per noi il sapere umano, non creatore ma ricreatore. E la giustezza delle nostre osservazioni apparirà anche meglio nei capitoli che seguono.

Digitized by Google

CAPITOLO SECONDO.

Il nuovo hegelismo

E con ciò siamo già entrati nel vivo dell'idealismo attuale, e ci siamo entrati senza aver ricordato un uomo, che, prima di G. Gentile, di quel sistema aveva annunziato il principio, e ne aveva tracciato sia pure con mano poco sicura, le prime linee: *Bertrando Spaventa.* Lo Spaventa fu uno dei pochi hegeliani che siano penetrati nella parte vitale delle dottrine del filosofo di Stoccarda e che non abbiano assunto di fronte ad esse l'atteggiamento religioso del fedele davanti al feticcio: le stesse parti vitali le concepì e le trattò come forma bisognosa di nuovi sviluppi, tendente, quindi, a spiegarsi in una vita nuova. « Hegel avea messo il piede su questo punto fermo: che la realtà è lo stesso concepire, che tutto il sapere si risolve nel sapere assoluto, cioè nell'idea ». (44) Hegel era

(44) *La riforma della dial. heg.* II, p. 9.

Digitized by Google

passato — come, del resto, Fichte e Schelling, — dall'*idealismo gnoseologico* — cioè dall'affermazione che il mondo esteriore non è qualche cosa di dato al soggetto come bell'è compiuto, non è, quindi, indipendente dal soggetto conoscente, ma esiste solo idealmente, come contenuto di coscienza, immanente nella coscienza, o nel soggetto intuente e giudicante — all'*idealismo metafisico* per il quale la realtà, l'assoluta realtà, il vero essere è solo nell'Idea, nello spirito, lo spirito. Lo spirituale è la ragione di ogni accadimento, la forza efficiente e finale del tutto. Nel mondo e nelle sue manifestazioni si spiega davanti a noi la realtà dell'idea. Per l'idealismo gnoseologico l'essere è la coscienza: per il metafisico è, per dirla coi tedeschi, un *Für-ich-Sein;* e questo è spirito. — Per Hegel « la scienza dell'idea è la scienza della relazione, della sintesi, dell'attività sintetica e relativa », cioè, scienza dello spirito come attività, del pensiero come pensare. « La sua idea è unità di essere e di essenza, come dire di soggetto (immediato) e di predicato (mediazione): cioè appunto categoria produttiva del giudizio sintetico a priori, in cui Kant aveva mostrato che si risolve ogni atto reale di pensiero ». E ogni sforzo di Hegel, continua il Gentile, « è rivolto a penetrare nell'intimo processo onde si realizza quest'unità dell'idea, ossia la verità stessa del pensiero » (45) come pensare o categoria. Ebbene: come si realizza quest'unità dell'idea, come categoria totale at-

(45) *Op. cit.*, II, p. 9.

Digitized by Google

traverso le altre, parziali, categorie? In che modo, cioè, l'intimo processo dell'idea come totalità del pensiero trascendente abbraccia in sè, come suoi momenti o momenti de' suoi momenti, tutti i concetti costitutivi del pensiero come pensare, ossia tutte le categorie? Qualcuno ha detto che la logica di Hegel è la storia naturale delle categorie: ebbene: come si svolge questa storia, come si determinano e quante sono le categorie? E come le categorie sono molte e sono una?

Per il Gentile, che crede di aver dimostrato che la molteplicità è del pensiero pensato, « la ricerca stessa del numero delle categorie è già una deviazione della linea, su cui sorge e deve procedere il problema trascendentale delle categorie costitutive del pensare ». (46) Vedremo come l'idealismo attuale dimostra che il pensiero è uno e immoltiplicabile, e che le categorie si risolvono nella concreta categoria (sola concreta categoria) dell'idea assoluta e, quindi, nell'assoluta unità; — intanto vediamo come alle questioni formulate sopra, che sono i fondamentali problemi dell'hegelismo, ha risposto, dopo Hegel e dopo molti hegeliani, lo Spaventa, il più autorevole maestro di Giovanni Gentile.

Il problema, dunque, di Hegel, dopo che egli aveva accettata e sviluppata nell'idea-realtà che si svolge dialetticamente o si media, l'attività sintetica a priori di Kant, come sistema attuoso delle categorie,

(46) *Op. cit.*, II, p. 10.

Digitized by Google

era quello della deduzione *a priori* e sistematica delle categorie stesse. Kant, dimenticando di essere l'autore dell'idealismo trascendentale « il cui principio è quello che supera in maniera perentoria l'empirismo, richiamando l'esperienza dall'oggetto al soggetto che l'attua »; (47) Kant le aveva dedotte empiricamente analizzando le forme dei giudizi offertigli dall'esperienza. Poichè affatto empirica è la distinzione del giudizio in assertorio, problematico e apodittico, secondo che il rapporto del predicato col soggetto vien pensato come reale, possibile o necessario. Sorge la domanda: esistono realmente queste tre specie, e non più di queste tre specie, di modalità dei giudizi? La risposta che il Gentile dà a questa domanda è acuta e ci permette, inoltre, di cogliere il principio che, nell'idealismo attuale, sta alla base della critica di ogni empirismo. — Se noi classifichiamo i giudizi che possiamo schierarci innanzi al pensiero e considerare come contenuto della nostra mente ad essa inerente ma da essa staccabile e comunicabile altrui perchè pensabile in se medesimo, » noi troviamo « tutte queste tre specie e non più di queste tre specie di modalità, Ma quando si sono considerati a questo modo i giudizi e trovati così diversi, s'è dimenticato quello che, come Kant stesso insegna, è il vero giudizio, dal quale tutti gli altri dipendono e non sono separabili: l'*Io penso*. Giacchè il vero giudizio, nella sua concretezza, non è, p. es., « che Cesare sottomise le Gallie », ma:

(47) *Teoria gen. dello spirito come atto puro*, III ed., p. 84.

Digitized by Google

« Io penso che Cesare sottomise le Gallie ». « Il primo giudizio — osserva dal suo punto di vista acutamente il Gentile — mero, oggetto del pensiero, astratto dall'atto soggettivo che lo pone nell'organismo della sua sintesi, non ha in sè nessuna modalità, perchè per sè stesso non è concepibile ». Ma Kant, d'accordo colla logica del logo astratto, lo presuppone da solo, come concepibile per sè stesso, lo pone accanto e di fronte ad altri giudizi; i quali, a loro volta, astratti dal pensiero che li pone, cioè dal *cogitare* cartesiano, che è il centro e la ragione della concretezza di tutta la vita spirituale, anzi della stessa spiritualità dei nostri atti, si possono esprimere nella forma problematica e apodittica. « Ma se è, non presupposto, bensì attuato, pensato realmente, come soltanto può esser pensato, contenuto dell'*Io penso*, ecco che la sua differenza dagli altri giudizi (in quanto giudizi) sparisce, giacchè tutti i giudizi son tali come atti dell'Io pensante; atti la cui forma è costante: quell'*Io penso*, che è sempre assertorio, necessariamente, apoditticamente assertorio ». (48) Dal punto di vista del nuovo idealismo, per il quale non esiste e non ha valore che l'atto del pensiero e sono destituiti d'ogni valore tutti gli atteggiamenti psichici, e perciò anche quelli, indubbiamente diversi, che stanno alla base delle tre specie di giudizi, la critica che il Gentile fa a Kant non ammette replica. E il carattere empirico della distinzione, della triplice modalità dei giudizi si riflet-

(48) *Teoria dello spirito ecc.* ed. cit. pag. 82-83.

Digitized by Google

te necessariamente sulle dodici categorie, cioè sulle dodici classi dei giudizi, distinti secondo la qualità, la relazione e la modalità. « La conseguenza grave — conclude il Gentile — della critica che noi facciamo alla teoria kantiana è, che egli non classifica giudizi, ma morte astrazioni: cioè non atti spirituali, come sono i giudizi, ma fatti naturali, come i giudizi e tutti gli atti psichici diventano, quando vengono considerati astrattamente, fuori della loro concreta attualità ». Sicchè la distinzione che fa Kant, è distinzione che ha ragione di essere sulla base dell'empirismo, che vede l'oggetto del pensiero e non vede il pensiero che lo fa oggetto. (49) « Non questa, dunque, — dice altrove il Gentile, facendoci penetrare sempre più addentro nel suo sistema — è la via da seguire nella deduzione delle categorie. *La deduzione, se una deduzione avente valore di necessità è possibile, deve partire dalla concreta attualità trascendentale dello spirito e spiegarsi a priori, in forma concreta, cioè dialetticamente.* » (49 *a*) Con ciò egli annuncia le due condizioni essenziali di ogni deduzione idealistica e spirituale. Fichte l'aveva ben compresa, egli che tentò di derivare tutto il mondo dall'Io e stabilì come metodo della dottrina della scienza la sistematica soluzione delle contraddizioni contenute nell'Io stesso. (50) Anche Hegel si mette per questa via; anche per lui la metafisica — quella della mente s'in-

(49) *Op. cit.* pag. 84.
(49*a*) La sottolineatura è mia.
(50) FISCHER, *Fichte*, p. 332.

Digitized by Google

tende — ha lo scopo di rendere esplicito e di sciogliere le contraddizioni contenute nei concetti necessari della coscienza, con una deduzione trascendentale e dialettica; anche Hegel, in altre parole, vuol pensare a priori e dialetticamente la realtà. Ma affermare, come ha fatto Hegel, la necessità del pensamento dialettico della realtà nella sua concretezza non basta, se non si riesce poi a pensare davvero e fino in fondo il reale come il razionale e il razionale come il reale. Ebbene. « Hegel stesso — osserva a ragione il Gentile — volendo definire nel momento del suo ritmo la dialetticità del pensiero, che intende sè come unità del vario, e quindi le cose come varietà dell'uno; Hegel, tornato a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa del pensiero in atto, e quindi suo ideale presupposto, non potè non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto vuoti di ogni dialettismo, e di cui perció non è dato intender come possano, per se stessi, passare l'uno nell'altro, e unificarsi nel reale continuo moto logico ». (51) Nel volume tante volte citato: *La riforma della dialettica hegeliana,* il Gentile ci fa assistere alle gravi difficoltà incontrate da Hegel e dagli hegeliani « nella deduzione di quelle prime categorie della logica, onde è costituito quel concetto del divenire, che è il carattere specifico della dialettica ». La difficoltà si può enunciare così: Essere e nulla o sono concepiti come affatto opposti, e allora non

(51) *Teoria dello spirito ecc.* p. 46.

Digitized by Google

è possibile rapporto alcuno fra loro; o si risolvono l'uno nell'altro e sono identici, e allora l'uno non può passare nell'altro perchè è già l'altro. Così nel primo come nel secondo caso è inconcepibile ogni dialettismo, che importa la differenza nell'unità.

« Il divenire contiene essere e nulla come due unità siffatte, di cui ciascuna è essa stessa unità dell'essere e del nulla, ma l'essere come immediato e come relazione al nulla, l'altra, il nulla, come immediato e come relazione all'essere » — riassume il Gentile la più plausibile, anzi l'unica plausibile interpretazione di Hegel. (52) Si domanda: il divenire ha come immediato il nulla cioè comincia dal nulla e passa all'essere, o ha come immediato l'essere e muove dall'essere e passa al nulla? Il divenire di Hegel presenta tutte e due queste faccie, nota il Gentile. E conclude, in base al suo concetto dell'attualità dell'idea: « Tutta questa deduzione contravviene al proposito essenziale della dialettica hegeliana; e infatti rende possibile quel concetto, antidialettico per eccellenza, a cui essa subito mette capo, della neutralizzazione del divenire nel divenuto, per cui come l'essere svanisce nel non essere, anche il divenire svanisce nella negazione del divenire ». Non dice Hegel che « *das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt?* ». (53)

(52) *La riforma d. d. ecc.* IV, 19.
(53) *ivi*, dove sono riportate anche le parole di Hegel sottolineate.

Digitized by Google

Il Gentile commenta: « Bisogna fissare il risultato, dice Hegel: e non s'accorge che fissando un risultato si esce dalla categoria come pensiero trascendentale ». (54) E « tutta la deduzione si risolve in un'analisi di concetti, per cui si tende a scoprire l'identità degli opposti al di sotto della differenza ».

In proposito Hegel è molto esplicito: « La deduzione è del tutto *analitica;* come tutto il procedere della filosofia, essendo metodico, cioè *necessario,* non è altro se non il *porre* esplicitamente ciò che è già contenuto in un concetto ». (55) Ebbene: « il processo analitico è il processo della logica aristotelica retta dal principio d'identità; laddove il vero processo hegeliano è quello della sintesi a priori kantiana per cui non si unisce l'identico, ma il diverso. L'analisi che rende esplicito l'implicito presuppone un concetto in sè, e una potenza di pensiero di là dell'atto, quindi una realtà oggettiva: tutte le vecchie intuizioni del platonismo ». (56) Le quali non vengono punto eliminate da altre affermazioni, di significato kantiano, che troviamo disseminate sull'argomento in altri passi di Hegel.

Essere e non essere sono, dunque, identici o diversi? Hegel afferma che sono anche diversi, ma non dimostra come; e che nel suo concetto siano anche diversi è evidente, altrimenti come potrebbero imme-

(54) *ivi,* in nota.
(55) *Op. cit.* IV, 20.
(56) *Op. cit.* V, p. 20.

Digitized by Google

desimarsi? Sotto la medesimezza c'è, dunque, la diversità. Ma solo come qualche cosa di ineffabile, solo come esigenza non soddisfatta, a detta dello stesso Hegel, che ha potuto scrivere: « S'invitino quelli che vogliono insistere sulla differenza dell'essere e del niente, a dire in che essa consiste ». (57) Il Gentile conclude uno de' suoi studi sull'argomento: « Hegel, insomma, è giocoforza convenirne, ha l'intuizione vaga del divenire, ma non ne ha il concetto. E non si mette in condizioni di acquistarlo, perchè analizza questo concetto, invece di realizzarlo, come avrebbe dovuto, per pensarlo dialetticamente e conforme al principio di identità di essere e pensiero ». (58)

E il problema della schietta intelligenza delle prime categorie della logica e della loro deduzione dialettica è stato uno dei più dibattuti e uno dei meno risolti nella scuola hegeliana.

Dov'è, qual'è la molla della dialettica? Dov'è la differenza attiva che rende possibile il divenire? Ecco il problema. Bertrando Spaventa è, fra gli hegeliani, il filosofo che più degli altri s'è accostato alla soluzione vera; che, per gli hegeliani di sinistra, non può non essere quella del Gentile, che risolve ogni dualismo, ogni empirismo e ogni trascendenza nell'attualità dialettica dello spirito, nell'atto che diviene e non è altro che divenire.

L'affermazione fondamentale di Kant era stata quel-

(57) Cit. dal Gentile in *Riforma d. d. ecc.* V, pp. 22-23.
(58) *Op. cit.* V, *Critica del concetto hegeliano del divenire*, p. 24.

Digitized by Google

la della assoluta relatività dell'essere al pensiero; il passo fatto da Hegel su Kant e i suoi predecessori immediati, Fichte e Schelling, verso l'idealismo assoluto, era consistito nell'aver provato l'identità di essere e pensiero. Ebbene: rifacciamoci — dice lo Spaventa, dicono i veri discepoli di lui, — da questa identità, nella quale sono accennati tutti i passi che, dopo Hegel, deve fare l'idealismo. La soluzione idealistica del problema deve consistere, in altre parole, nell'infondere nelle categorie dell'essere e del non essere la vita del pensiero; nel considerare così l'essere come il non-essere, cioè non meno la tesi che l'antitesi, come concetti puri, come categorie nel senso kantiano, e, quindi, nella categoria un atto del pensiero, un'attualità logica: breve, nel ridurre il pensato (oggetto) nel pensare (soggetto). Ecco, ora, come lo Spaventa pone e risolve il problema: « Adunque, perchè il no? il non essere, la negazione? e dopo, e nonostante, il sì, l'essere, l'affermazione? Perchè non è solo il sì? Perchè tutto non è essere? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita nella sua massima semplicità logica ». (59) In altre parole: perchè l'esistenza degli opposti? Dalla difficoltà che presentava la soluzione di questo enigma è nato l'eleatismo. Le altre filosofie, questo terribile problema, che è davvero, sotto qualunque aspetto lo si esamini, il problema dei problemi, non se l'erano posto mai in tutta la sua crudezza: anche quelli che, come

(59) *Rif. d. d.* VII, *La riforma tentata da B. Spaventa*, p. 35.

Digitized by Google

Bruno, avevano messo dei contrapposti veri nel pensiero, li avevano poi di molto attenuati nella realtà della natura, dove gli opposti passano l'uno nell'altro e si dimostrano perciò strettamente affini; e tutte le antitesi vengono conciliate, del resto, nella realtà eterna, cioè nell'ineffabile. — Ecco come lo Spaventa risolve il problema: « Quel che sappiamo è, che senza il pensare, il no non sarebbe, non sarebbe il non essere: e chi nega, quegli che vince l'invincibile e fende l'indivisibile, cioè l'essere; che distingue e contrappone nell'essere medesimo, in quanto medesimo, ciò che è, e ciò che non è: la generazione o germinazione dell'essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto e ingenito essere, questa infinita potenza, questo gran prevaricatore è il pensare ». (60) « E il pensare è immanente nell'essere, come atto dell'essere che diviene: « Il pensare fa ciò, distingue, divide, nega, non perchè lo trovi, dirò così già fatto (l'essere) e ripeta, copii, contempli, veda nell'essere; ma lo fa egli primo; questo fatto è il fatto suo e solo suo; la negazione è la sua originalità stessa ». E conchiude « tale è dunque per me il vero significato del non essere: tale è la riforma che bisogna fare nel concetto del nulla, come si trova nella logica di Hegel. (61) Dunque lo spirito, la natura, e le categorie logiche sono momenti dello stesso processo dialettico del pensiero, sono forme dello spi-

(60) *Op. cit.* - *Studio cit.* p. 35.
(61) *ivi*, p. 36.

Digitized by Google

rito, cioè non dell'*esse* ma dell'*atto*, del pieno atto, della piena attualità del pensare: « Il sapere (il soggetto) e il saputo (l'oggetto) son diventati lo stesso; il soggetto, come sapere, non è più semplice io, semplice funzione soggettiva, ma l'atto della realtà stessa; e l'oggetto, come saputo, non è più semplice oggetto, semplice realtà, ma mentalità; e la vera realtà è la mente » (62) Il pensare non è senza l'essere, l'essere non è senza il pensare. Ciò vuol dire: l'essere è essenzialmente logico, pensabile, in sè pensato. Lo spettatore è anche attore. O, come dice Hegel in generale: la categoria non è semplice essenza o semplice unità dell'ente, ma è tale unità solo in quanto è attualità mentale. E attualità vuol dire atto: l'essere è essenzialmente atto del pensare. (63) Cioè: « Il pensiero e l'oggetto non sono come due che s'incontrano come se prima fossero stati separati: l'essere è per il pensiero, il pensiero è per l'essere. Ciò vuol dire che la necessità dell'essere è logica e che questa necessità è la natura, la essenza, la intimità stessa del pensiero, fuori del quale l'essere non è niente, è impenetrabile. Se l'essere non è il pensiero, non c'è possibilità di progresso nè in quello nè in questo. Scrive ancora lo Spaventa: « Io domando: come si sviluppa l'essere? » E risponde: « Come lo so, come posso dirlo? Io non ho che questa posizione: l'essere; non posso neanche aiutarmi col dire *è*, senza alterare que-

(62) *Op. cit.* ivi, p. 37.
(63) *Op. cit.* - *Frammento inedito di B. Spaventa*, p. 53.

Digitized by Google

sta posizione; non posso dire altro che quello che dico, cioè essere. Ebbene: essere, essere, essere non mi dà che essere e punto sviluppo dell'essere. Se io fo un passo, distruggo la posizione fondamentale: e questo passo, un passo qualsiasi, l'essere non lo fa lui ». Noi conosciamo le dottrine di Parmenide, ossia del filosofo del puro essere, che non muta, che non puó mutare, perchè il mutare importa non essere prima quel che si è dopo e non essere dopo quel che si è prima; importa, cioè, un concetto della realtà che è insieme essere e non essere. Se la realtà è solo essere, non muta. E « l'immobilità, la quiete assoluta, dell'essere, obbliga anche me a essere immobile: io spettatore non vedo altro che l'assoluta immobilità. » relativo dell'essere, nel pensiero. La molla dello sviluppo? E' chiaro, doveva essere chiaro anche agli hegeliani, che tanto e tanto vanamente si travagliarono intorno a questo problema: se la molla dello sviluppo non la si può trovare nell'essere, cerchiamola nel correlativo dell'essere, nel pensiero La molla dello sviluppo è l'atto del pensare, la *vis cogitans,* dice, dopo tentennamenti e deviamenti, lo Spaventa: « Questa *vis* è quella che genera tutte le determinazioni, tutti gli stati, tutti i momenti logici; e l'anima del processo logico » (e, quindi, anche del processo ontologico: chè non sono due, ma uno). « I suoi prodotti possono essere detti a ragione pensati nel senso che sono generati da essa, dal pensare. E il primo prodotto, l'at-

(64) *Op. cit.* - *Frammento inedito di B. Spaventa,* p. 56.

Digitized by Google

to suo immediato, — se si vuole, il suo stato immediato — è l'essere; giacchè se non è concepito così, se è preso per sè senza il pensare, senza alcuna relazione col pensare, proprio come l'assolutamente irrelativo, l'essere non è punto pensato: e si ha, non essere identico al non essere nel senso hegeliano, ma l'assoluto niente; non vi si vede più nulla; non solo non si può procedere, ma non si comincia neanche. Come pensato — il primo pensato — l'essere è insieme pensiero, cioè proprio atto del *Denken* ». E che debba essere così, se non si vuol dichiarare la filosofia hegeliana assolutamente impotente a giustificare il progresso, ogni, anche iniziale, progresso della realtà, dimostra, con insolita chiarezza, lo Spaventa che continua: Secondo Hegel « tutte le determinazioni (tutto il processo) devono apparire e dichiararsi come lo sviluppo intimo dell'essere e del non essere stessi; altrimenti sarebbe il caso delle determinazioni esteriori: e giacchè la *vis* produttiva è il *Denken*, il *Denken* non deve rimanere in sè, separato dai prodotti suoi; ma essere sempre immanente in essi e produrre solo in essi e con essi. E così la vera entità di questi prodotti è il *Denken*, non solo in quanto essi sono prodotti dal *Denken*, ma in quanto essi non producono senza il *Denken*, come immanente in essi. (65)

Il vero problema, quindi, della metafisica è *intendere*, non l'ente per sè senza gli stati suoi, nè, gli stati suoi senza l'ente, ma come l'ente mediante gli

(65) *Op. cit.* p. 58.

Digitized by Google

stati suoi si fa quello che è. E si fa quello che è per il pensiero. Dice bene lo Hibben: « La transizione da un dato stadio di sviluppo ad uno più alto e che completa il primo, è sempre compiuta mediante l'interiore compulsione del pensiero ». (66) Da un capo all'altro dei processi del reale, alla base di tutte le sue forze, e come essenza di tutte le sue leggi, è sempre presente la ragione immanente: il pensiero e la natura del pensiero è tale che essa è costretta a procedere avanti, verso la perfezione. L'unità degli opposti è, quindi, unità logica, perchè tanto l'essere come il non essere sono concreti solo nell'atto del pensiero. E se il pensiero rimane in tutti gli stadi dello sviluppo dell'essere, come ragione degli esseri e come ragione dello sviluppo dell'essere, si capisce che non c'è prima *il Logo e lo sviluppo del Logo* e *poi la scienza del Logo*: il Logo come distinto dal pensamento di esso, è un astratto; la vera concretezza è il Logo concreto. Non c'è un ripensare o una riflessione (*Nachdenken*) che supponga il pensare (*Denken*): il ripensare è il pensare: la riproduzione è la stessa produzione: l'essere e lo sviluppo dell'essere come Logo, come razionalità, è la celebrazione del pensiero, o del soggetto pensante; il pensiero è nell'oggetto come ragione totale di esso. Non solo — dice lo Spaventa — il ripensare è pensare, ma senza l'atto e soggetto umano, l'assoluto pensare e la soggettività assoluta non è possibile ». E l'atto del soggetto umano ge-

(66) *La logica di Heyel* (trad. it.), pag. 255.

Digitized by Google

nera tutte le distinzioni della realtà «. La categoria — la determinazione logica — e perciò l'essere, il non essere, ecc., è essenzialmente attualità mentale; e su questa attualità si fonda il processo dialettico ». E ancora: « Io non devo star a guardare, e ripeter poi ciò che avviene nell'essere, nel non essere, ecc., in generale nell'Ente, nell'oggetto del pensiero: ma l'atto dell'Ente e l'atto mio, in quanto io dico di ripensare, sono uno e medesimo atto ». (67) E dopo aver fatto molte e molto acute critiche al concetto hegeliano dell'essere e del non essere; osserva: « Per me questa posizione *imbrogliata* dell'essere e del non essere; (lo stesso e non lo stesso) è la viva espressione della *natura* del pensare. Se si toglie di mezzo il pensare non se ne capisce più niente ». E conchiude: « Io dico: Penso: e penso l'Ente, non posso pensare che così; se non penso l'Ente non penso punto. Ma l'Ente non è lì, non mi è dato, non lo trovo, dirò bello e fatto: io non sono semplice spettatore.... Pare estrinseco alla mente, e non è estrinseco: giacchè nè la mente è mente senza l'Ente nè l'Ente è Ente se non è mentale. E come penso l'Ente? Retrocedo nel pensare, negli *elementi* del pensare, che non sono il pensare concreto; e dico: pensare=distinguere (e unire); l'essere è *il distinguibile*, il puro distinguibile; *il non essere è l'atto distintivo puro*: l'Ente (il divenuto) è il distinto, il puro distinto. E il divenire? Il divenire è *il distinguibile come distinzione;* cioè l'esse-

(67) *Op. cit.* 71-72.

Digitized by Google

re come non essere e perciò identico e non identico all'essere. Nel mio modo di vedere la posizione, la differenza di essere e nulla risulta *immediate* dalla *identità* stessa; giacchè il non essere è l'atto dell'essere »; (68) del distinguibile che si distingue, o, dopo quanto s'è detto, del pensiero che pensa, e perciò crea da sè un'altro da sè, nel quale immane, come ragione totale di esso. L'ordine ontologico è diventato davvero ordine logico: la metafisica e la dialettica dell'Ente sono trasformate, perciò, in metafisica e dialettica della mente. Della mente che distingue e unifica, o meglio, che è continua distinzione concreta. L'essere dell'essere e del non essere è il pensare, come attualità; l'unità degli opposti è unità logica concreta. La realtà è opposizione e unificazione del pensiero, nel pensiero, dal pensiero. Siamo alle porte dell'idealismo attuale. Il Gentile commenta: « Se l'essere non è più un'idea in sè, ma una categoria, e categoria è atto mentale, come può realizzarsi l'atto della mente altrimenti che come unità di essere e non essere, cioè divenire? L'atto si fa, *fit, diviene.* E' in quanto diviene. Non può essere prima di divenire; l'essere suo consiste nel realizzarsi. La inseparabilità di essere e non essere, su cui si fermava Hegel, è momento essenziale dell'atto del pensare: ma è un momento solo, che va integrato con la dinamicità, su cui si ferma qui lo Spaventa, notando che l'essere stesso si nega nel suo essere, pensando. Dinamicità intrinseca all'essere, a cui

(68) *Op. cit.* 70-71.

Digitized by Google

egli può pervenire attraverso la critica radicale della distinzione di pensare e ripensare: *Denken* e *Nachdenken* » (69). Non è l'idealismo attuale questo? Non ancora: il Gentile nota due manchevolezze nella scoperta dello Spaventa. « Egli, sopratutto, non vide il singolar carattere della deduzione dialettica, che non è analitica, e non muove da concetti, perchè i concetti presuppongono l'atto del pensare, ossia appunto la dialettica. Non è perciò dimostrazione ». Lo Spaventa ha veduto che la dialettica non è movimento dell'idea, oggetto del pensiero, come la doveva considerare Hegel, data la sua concezione del logo in sè e della natura, come anteriori al pensiero o alla coscienza di sè, come trascendenti, perciò, l'atto del pensiero, come due forme di realtà che sono idea, ma non ancora spirito e pensiero — ma come lo stesso movimento del pensiero. — Ma nello Spaventa il pensiero non è ancora tutta la pienezza dello spirito che pone ogni realtà, che tutto deduce ponendo da sè e sè, senza l'ombra del presupposto, come assoluta spiritualità, cioè attualità libera e creatrice. La deduzione non è ancora assoluta piena creazione come vera sintesi a priori, o almeno non è che accennata dallo Spaventa in questo frammento che abbiamo tante volte citato e che rappresenta un notevole passo fatto sulle altre opere sue. Già in una di queste però, egli aveva affermato che « l'a priori è la stessa potenza nova della natura, *la potenza umana,* la quale risulta e si concentra e si indi-

(69) *La riforma della dial. heg.* VIII, pp. 43-44.

Digitized by Google

vidua da tutta la sparsa attualità antecedente: e perciò è insieme un assoluto a posteriori » (70) E in un'altra: « Il processo dal primo pensabile (dal puro essere) e da questo... allo spirito o soggetto assoluto, questo processo non è un gioco vano del pensiero con se stesso solamente nel mio fine intendimento, un pallido riflesso d'un lontano ed invisibile oggetto; ma, come atto infinito, come il pensiero che si determina in sè medesimo e si raccoglie nelle sue determinazioni e si condensa e si compie e pone come assoluto pensiero, è l'atto dell'assoluto, il suo intendimento, la presenza sua, lui stesso ». (71) Dunque la completa umanità dell'assoluto. Ma nè qui nè altrove troviamo nello Spaventa la affermazione dell'assoluta apriorità della sintesi sulla tesi e sulla antitesi, che suona già, per esempio in queste parole di un'opera non recente del Gentile: « L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto, ed è, perchè nulla del pensiero, pensiero del nulla: ossia pensiero, cioè tutto. Non la tesi rende possibile la sintesi, ma, al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando sè stessa ». (72) Non c'è pura tesi nè pura antitesi: non

(70) *Scritti filosofici*, p. 313. - Cito, al momento da *La filosofia contemporanea di Guido De Ruggiero* - Vol. II, pp. 144-5.
(71) *Principi di etica*, p. 23.
(72) *L'atto del pensare come atto puro* in *Riforma della dial. heg.* IX, p. 257.

Digitized by Google

essere e non non essere; ma la sintesi, quell'atto unico che siamo noi; il Pensiero. » E' vero però, che, come dice il De Ruggiero, « una volta inteso com'è inteso dallo Spaventa, l'essere, il non essere e il divenire non più come posizioni logiche oggettive del reale, ma come momenti della coscienza dove il divenire, sintesi dei termini precedenti, esprime il processo stesso del sapere, che vince nella sua concretezza i momenti astratti e rigidi in cui l'analisi lo decompone, tutta la soprastruttura della logica hegeliana viene inevitabilmente sconvolta »; (73) e siamo sulla soglia dell'idealismo attuale. Un'altra manchevolezza, anzi un errore, rileva il Gentile nella concezione spaventiana della prima categoria: e consiste nell'aver posto prima l'essere e nell'aver cercato poi la contraddizione che lo facesse muovere. « La contraddizione suppone l'identità; e questa categoria non c'è più nella dialettica trascendentale. L'essere, per contraddirsi, dovrebbe sussistere. Ed esso sussiste come divenire; cioè non sussiste mai. Cercare la contraddizione è fissare l'essere, cioè falsificarla e con ciò uscire dalla logica attualità mentale, come sintesi a priori ». (74) Il che si farà più chiaro nel seguito di questa nostra esposizione. Ma già ora è evidente la differenza che distingue l'idealismo assoluto da tutte le forme di speculazione che passano come idealismo.

(73) *Op. cit.* Vol. II, Appendice, p. 257.
(74) *Riforma della dial. heg.* VIII, *Nuovi studi sullo Spaventa*, p. 44.

Digitized by Google

Sotto il titolo: *Caratteristica dell'idealismo*, il Gentile riepiloga così il suo pensiero, quale egli è venuto sviluppando nella più matura e comprensiva delle sue opere filosofiche: « Una concezione idealistica mira a concepire lo stesso assoluto, il tutto, come idea; ed è perciò intrinsicamente idealismo assoluto. Un assoluto idealismo non può concepire l'idea se non come pensiero in atto, quasi coscienza dell'idea, se all'idea si vuol mantenere quel significato oggettivo di termine del pensiero o dell'intuito, che essa ebbe originariamente in Platone, e conserva tuttavia nel pensiero comune e negli stessi presupposti del sapere scientifico ». Perciò: « un idealismo non assoluto non può essere se non idealismo a metà, che è come dire incoerente; *trascendente* come quello di Platone, che lascia fuori dell'idea la materia, e quindi il divenire della natura: *immateriale*, come quello di Berkeley, per cui tutto è idea, ad eccezione di Dio, che è la realtà sul fondamento della quale la percezione è lo stesso essere; *critico trascendentale*, come quello di Kant, in cui l'idea è mera attività unificatrice di un molteplice proveniente da altra fonte, e l'idea perciò suppone un suo opposto, inconoscibile, che è la negazione della stessa idea ». (75) Il Gentile insiste a ragione sulle profonde differenze che distinguono l'idealismo berkeleyano da quello che si ispira a Kant e a Hegel. La differenza si può riassumere in due paro-

(75) *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. XVII, p. 217. - Ho sottolineato io i tre aggettivi che qualificano le tre specie di idealismo.

Digitized by Google

le: Berkeley afferma che la realtà che si identifica colla percezione, non è contenuto e prodotto della mente umana, ma è presupposta da essa come pensiero della mente divina; Kant e Hegel affermano che il pensiero nostro produce la realtà e non c'è realtà, neanche la eterna, la assoluta, che non sia pensiero umano. E' nota la dottrina del Berkeley, che il Gentile riassume e critica al principio dell'opera accennata, perchè non possano nascere equivoci riguardo alla natura del suo idealismo, col quale l'idealismo berkeleyano presenta tante analogie.

Berkeley insegna che la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante, e, in relazione con essa, la realtà non è soltanto oggetto possibile, ma reale, attuale di conoscenza. La essenza degli oggetti consiste nel loro essere percepiti (*their esse is percipi*). La lotta contro le astrazioni lo porta a negare, come astrazione fondamentale, le realtà in quanto indipendente dal pensiero. Non si può concepire la realtà, una qualunque realtà, senza concepire anzi tutto la mente in cui questa realtà si rappresenta: ecco perchè è assurdo il concetto di una realtà materiale. Dunque il reale è ideale. C'è bisogno di ricordare che questa idealità umana del reale è poi negata dal Berkeley quando egli insegna che la realtà non è propriamente contenuto della mente umana, nè pensiero di essa, ma l'insieme delle rappresentazioni che corrispondono a una mente oggettiva, assoluta, presupposto della stessa mente umana? La realtà nella sua totalità coincide col pensiero, ma non col pen-

Digitized by Google

siero nostro, sibbene con quello di Dio. La verità della nostra rappresentazione è vera quando corrisponde a quella di Dio; noi non creiamo, ma accogliamo le rappresentazioni vere per ispirazione di Dio, nel quale esistono; esistono anche se l'uomo non esistesse, cioè indipendentemente dall'essere percepite da noi; esistono in Dio nella loro totalità, mentre in noi non esistono che in piccolissime parti e dipendentemente da Dio. Perciò *l'esse est percipi* vale senza restrizione e assolutamente della percezione divina. Il pensiero dell'uomo ha l'unico compito di percepire e quindi di far essere umanamente e finitamente quello che la percezione divina fa essere nella sua infinità. Il Gentile osserva: « Nella posizione di Berkeley il pensiero, a rigore, è niente. Perchè intanto il pensiero pensa, in quanto quello che pensa è già pensato: in quanto il pensiero umano non è altro che un raggio del pensiero divino, e quindi, niente di nuovo, niente di più del pensiero stesso divino. Se esso fosse qualche cosa di nuovo, il pensiero divino non sarebbe tutto il pensiero ». Abbiamo già veduto che è senza valore, per il Gentile e i suoi, il ripensamento da parte dell'uomo del pensamento di Dio. Per noi è evidente, invece, che l'uomo, uscito da Dio, torni a Lui, si accosti a Lui rifacendo le vie dell'intelligenza e della volontà creatrici, ripensando quello che Dio pensa, riamando quello che Dio ama. Sta proprio in questo la grandezza dell'uomo nella concezione platonica della realtà, che è poi la concezione di tutte le grandi filosofie della storia, secondo le quali l'uomo

Digitized by Google

non deve presumere di creare, ma deve essere pago di ricreare, cioè di rifare in sè l'opera di Dio, per salire a Lui per quella stessa via per la quale Lui scende a noi. Dunque il pensiero è niente — commenta Giovanni Gentile. « E la filosofia moderna — aggiunge — chi ben consideri, afferma semplicemente con ogni discrezione, questa modestissima esigenza, che il pensiero sia qualche cosa; quantunque poi, nell'approfondire il concetto di questa esigenza, la filosofia moderna senta la necessità di affermare il pensiero, non semplicemente come qualche cosa, come solo un elemento, e quasi un'appendice della realtà, anzi piuttosto come totalità o realtà assoluta ». (76) Grande discrezione in verità! Il timore che il riconoscimento di una realtà trascendente possa, debba, anzi, svalutare lo spirito, l'uomo, muove i nostri idealisti ad affermare, non che lo spirito sia qualche cosa, ma che sia tutto. Se non è tutto non è nulla. O Dio o niente.

Donde l'errore di Berkeley secondo il Gentile? Dal non aver avuto il concetto *dell'Io* o del *pensiero trascendentale*, dello spirito come appercezione originaria, condizione di ogni esperienza. « Perchè, se noi parliamo di spirito finito, di pensiero attuale, prima e dopo del quale la realtà di questo nostro pensiero vien meno; e se perciò possiamo concepire tutto il nostro spirito come qualche cosa di finito; egli è che noi consideriamo, nel nostro spirito, non l'attività trascen-

(76) *Op. cit.*, p. 4.

Digitized by Google

dentale dell'esperienza, ma quella che Kant dice Io empirico, radicalmente diverso dall'Io trascendentale ». (77)

Perchè l'Io trascendentale, il soggetto profondo, la persona che non ha plurale — come lo chiama il Gentile — risolve sempre ogni oggettività degli esseri spirituali, e non è possibile che si arresti dinanzi ad un essere spirituale diverso da sè e non perciò dinanzi a sè medesimo. (78) Trovato questo Io, si capisce che *l'esse* è *percipi*, un solo *percipi* universale, infinito e quindi una sola realtà, soggettiva e umana.

Ma perchè anche Kant, pur dopo aver scoperto *l'Io trascendentale*, l'appercezione originaria, ammette una realtà diversa dalla realtà del pensiero, il noumeno? Semplicemente perchè egli non riesce a tener fermo saldamente il principio della insidenza del pensiero astratto al concreto, che è il principio dell'idealismo trascendentale da lui inaugurato, per il quale l'esperienza è richiamata dall'oggetto nel soggetto. (79)

Quante volte leggendo le idee su Kant degli idealisti italiani abbiamo pensato alle parole del Paulsen: « Ognuno è libero di ritenere che quel che vi è d'essenziale e d'importante in Kant è quel tanto che gli fa comodo; ma così non si ha tutto Kant, non si ha Kant stesso, bensì un Kant immaginario. Il Kant rea-

(77) *Op. cit.*, p. 5.
(78) *Op. cit.*, p. 13.
(79) *Teoria dello spirito come atto puro*, cap. VIII, p. 84.

Digitized by Google

le, il Kant storico, è un altro ». (80) Ritorneremo più tardi sull'argomento.

Il primo filosofo che abbia davvero coscienza del profondo rivolgimento speculativo implicito nel principio kantiano è Hegel, per il quale, finalmente, il nuovo idealismo è una cosa stessa collo spiritualismo. Così pare, così dovrebbe essere, — secondo gli idealisti — dopo Hegel, che ha negato una realtà che non sia pensiero. Ma noi sappiamo che Hegel non condusse a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro di sè stessa, contrapponendo a sè come attività che pensa, la realtà che è oggetto e presupposto del pensiero. (81)

Sempre il presupposto! In Platone, in Berkeley, in Kant, in Hegel. — Il presupposto cessa quasi del tutto nello Spaventa, che inizia energicamente la revisione, anzi — come s'è veduto — la crisi interna della dottrina originaria di Hegel. « Il grande merito dello Spaventa, agli occhi degli idealisti italiani, è quello di aver indicato all'idealismo hegeliano, contro le molte deviazioni, la via maestra, e di averla percorsa quasi fino alla mèta, cioè fino alla soglia dell'attualismo, come lo intende e lo espone e lo costruisce in sistema ben connesso il Gentile. Avremo occasione ancora di rilevare quanto deve allo Spaventa tutto l'indirizzo della scuola gentiliana, che ne ha fatto a ragione il

(80) *Kant* - I grandi pensatori - Sandron - *Prefazione*, p. VI.

(81) Vedere la prolusione del Gentile: *L'esperienza pura e la realtà storica*, Libreria de « La Voce », Firenze 1915, specialmente pp. 10-12.

Digitized by Google

punto di sbocco dell'idealismo assoluto, nella sua interpretazione più radicale, nell'idealismo attuale; ma già da quanto sono venuto esponendo nel presente capitolo deve apparir chiaro e definitivo che sono state le indagini dello Spaventa sulle prime categorie a sconvolgere tutta la struttura dell'hegelismo di Hegel e degli hegeliani, e a dare, perciò, una nuova poderosa avviata alla speculazione filosofica dell'idealismo, specialmente italiano. Con lo Spaventa, la speculazione italiana, che da lui s'ispira, venne condotta a ridiventare rigorosamente idealistica, cioè radicalmente Kantiano-hegeliana, dopo una lunga parentesi di trionfante platonismo nel seno stesso dell'idealismo. Come si sa di questa speculazione Giovanni Gentile è la figura più geniale e più forte. Lo Spaventa aveva scritto che *l'apriori* è *la potenza umana*, la quale risulta e si concentra e s'individua da tutta la sparsa attualità antecedente; ebbene, è proprio questo il solido punto di partenza, l'idea direttiva e centrale, e, insieme, il punto d'arrivo del nuovo idealismo: l'umanità totale, la totale spiritualità dell'assoluto. Così: « La logica dell'idealismo trascendentale inaugurato da Kant e tuttavia proseguito fino alle forme recentissime di speculazione idealistica, non è più il problema della forma del pensiero vero, esemplato su una realtà intelligibile che ne sia l'oggetto idealmente anteriore, ma quello piuttosto del pensiero in atto, o dello spirito nella sua libertà, in quanto, non chiuso dentro limiti di sorta e nulla presupponendo, costruisce l'oggetto come la concretezza del suo proprio essere. Alla lo-

Digitized by Google

gica del conosciuto si vuol sostituire la logica del conoscere ». (82).

« Tutti concetti che ci sono già familiari. Il nuovo idealismo vuol essere, cioè, davvero idealismo assoluto ». Ma assoluto non può essere, se l'idea non coincide con lo stesso atto del conoscerla; perchè, — è questa la più profonda origine della difficoltà in cui si dibatte il platonismo, — se l'idea non fosse lo stesso atto per cui l'idea si conosce, l'idea lascerebbe fuori di sè qualche cosa, e l'idealismo pertanto non sarebbe più assoluto » (83).

Fin qui il Gentile. Ma noi crediamo che l'idealismo attuale rappresenti, non uno sviluppo delle dottrine di Kant e di Hegel, ma un deviamento da esse. Non c'è che una piccola corrente — accanto a quella degli idealisti italiani — che vede in Kant un creatore del formalismo assoluto: la grande maggioranza dei Neo-kantiani, pur spezzandosi nello svolgimento del Criticismo in diversi indirizzi, riafferma con più o meno coscienza il carattere platonico, non solo di certe dottrine, ma di tutto l'indirizzo della filosofia di E. Kant. Tutti, o quasi, gli studiosi del filosofo di Königsberg, ammettono che la realtà che Kant postula al di là della realtà che si identifica nell'autocoscienza, non è una proiezione vana del soggetto, ma qualche cosa di consistente e di oggettivo; e che, accanto a una metafisica della mente (umana),

(82) *Sistema di logica*, Vol. I, p. 46.
(83) *Teoria gen. dello spirito come atto puro*, cap. XVII, p. 217.

Digitized by Google

ce n'è una dell'essere, comunque poi si pensi quell'essere e le sue relazioni col conoscere. Il kantismo importa come ugualmente essenziali questi elementi: distinzione di materia e forma nella cognizione — contrapposizione di apriori e di aposteriori — accentuazione della spontaneità del pensiero e del fondersi di concetto e intuizione — affermazione dell'apriorità e della soggettività della forma dell'intuizione e delle categorie, come forme, pure forme dell'intelletto — la dottrina dell'idealità trascendente del contenuto della coscienza, sempre salva però la realtà empirica, l'oggettività — la dottrina del carattere fenomenale della conoscenza e delle cose conosciute e della conseguente impossibilità della cognizione del noumeno, e della metafisica apodittica, trascendente; — il formalismo etico; la distinzione di scienza e di fede; il riconoscimento della razionalità di postulati della ragione che portino al di là della sfera intellettuale dominata dalle categorie. — Io credo che questi elementi siano tutti essenziali in Kant e così coloro che sacrificano l'oggettività alla soggettività come quelli che immolano la seconda alla prima, rappresentano un deviamento dal sistema Kantiano, che è nel suo fondo, dualistico, e mira alla trascendenza. Noi siamo, come è noto, dei recisi e irreducibili avversari di ogni forma di soggettivismo, e, quindi, anche di quello kantiano. Ma contro la interpretazione tendenziosa dell'idealismo e per mostrare che invano esso si appella alla storia del pensiero a giustificare o a provare la sua negazione d'ogni trascendenza, sentiamo il dovere di rite-

Digitized by Google

nere che la trascendenza, *velle nolle*, è affermata, sia pure molto diversamente che da noi, scolastici — discepoli di Platone, di Aristotele e di S. Tommaso — anche da Kant. Non si perdano di vista quelli che ho enumerati come elementi del suo pensiero integrale. Una critica quindi della *Critica* di E. Kant deve, non negare uno dei due aspetti del sistema per dare tutto all'altro, ma deve consistere nell'eliminare le molte reali o apparenti contraddizioni che impediscono la fusione dei due elementi di unità. Fichte, che cerca di assegnare alla materia e alla forma una medesima origine, quella dell'Io, creando davvero la sintesi a priori dei moderni idealisti d'Italia, può essere superiore a Kant, ma Kant ha ragione di non riconoscere il suo pensiero nella unilateralità degli svolgimenti fichtiani della sua dottrina, che hanno creato la base degli ulteriori svolgimenti di Giorgio Hegel. Tutto esaminato, io credo che Kant vada interpretato e corretto secondo l'ordine di idee di Alessandro Chiappelli, che possiamo, sulle traccie delle più recenti sue pubblicazioni, (84) riassumere nei seguenti punti:

I. - « Immanenza e trascendenza si presentano come due aspetti di un unico processo, in cui l'oggetto condiziona il soggetto, e questo trasforma quello in una creazione nuova ed originale ». (85).

II. - Il soggetto conoscitivo, quale fu proposto da

(84) *La crisi del pensiero moderno*. « Il Solco », Casa editrice S. Papi, Città di Castello, 1920.
(85) *Op. cit.* p. 186.

Digitized by Google

Kant, si deve considerare, non parte dell'universa realtà, bensì presupposto di ogni realtà conoscibile, principio a cui essa tutta deve riferirsi. L'oggetto della conoscenza è una cosa nostra, e in questo senso è immanente nel soggetto, ch'è il soggetto che lo costruisce; perchè l'oggetto è il risultato o il prodotto di un'opera di selezione, o, come diceva la logica antica, di astrazione, ma anche di sintesi.

III. - Nondimeno la sintesi elettiva in che consiste la funzione vera del pensiero, sintesi che raccoglie e stringe il molteplice in unità, e l'unità riferisce al molteplice (totalità dell'esperienza), trova in una parte del suo contenuto i segni di una attinenza sua con un termine diverso da sè; nel che si distingue dall'altra moltitudine di rappresentazioni che si riferisce direttamente al senso o esperienza interiore. E il contenuto dell'esperienza non si risolve tutto nella stessa funzione o processo del pensiero in atto, e il valore della verità delle idee deriva così dalla attività costruttiva di esse come dal riferimento degli elementi che le costituiscono, cioè le sensazioni e le rappresentazioni elementari, ad una realtà che vi concorre traverso a quelli elementi primi della coscienza.

IV. - Si ritorna dunque, al vecchio postulato del noumeno impenetrabile? No, risponde il Chiappelli. « L'antitesi kantiana di noumeno e di fenomeno non ha ragione d'essere, sì per il principio logico di contraddizione che non consente di qualificare, neanche come impenetrabile, codesta riposta realtà, sì anche (e più) perchè il conoscimento è un continuo avanzare

Digitized by Google

nel campo della realtà, per cerchi sempre più vasti di relazioni; e la relazione è appunto la via che unisce i due termini fra cui intercede e che stringe l'uno all'altro in unità ». Del resto « Kant stesso non potè mai dimostrare che i fenomeni o apparizioni o manifestazioni, non corrispondano a codesta ulteriore realtà, e non siano legittime sue rivelazioni in noi ». (86) Anzi, aggiungiamo noi, approfondendo il significato del noumeno, non ammette come probabile Kant stesso che ciò che sta a fondamento della materia della nostra conoscenza può essere la stessa cosa di ciò che determina le forme sotto cui noi ordiniamo la materia stessa, e ciò che è il fondamento dei fenomeni materiali potrebbe essere la stessa cosa di ciò che è a fondamento dei fenomeni spirituali? Che questo sia il genuino pensiero di Kant ritengono molti, fra gli altri l'Hoeffding. In questa concezione il noumeno sarebbe la realtà profonda, come ragione di ciò che è soggettivo e di ciò che è oggettivo nella conoscenza, e il dualismo importerebbe, non separazione, ma distinzione reale nell'unità, cioè in una stessa razionalità.

V. - La grande innovazione della filosofia critica, dopo il Kant, consiste nell'aver dimostrato che la vera conoscenza è sintetica, cioè è creatrice; e che perciò l'oggetto non è qualcosa di stabile e di dato, bensì un eterno processo, in continuo divenire, in funzione

(86) *Op. cit.* - *Cónfro l'identificazione della filosofia e della storia e pei diritti della critica*, pp. 160-162.

Digitized by Google

dello stesso conoscere la cui vita è movimento e progresso, che non consente alcun arresto o limite alcuno assoluto, capace di precluderne il cammino. La sola cosa stabile, la sola invariante, è l'identità e l'unità della linea direttiva senza la quale non sarebbe possibile il sapere; ma la direzione essendo di per sè indefinita, illimitato è altresì il progresso del sapere ».

Il noumeno non è un limite, nè come concetto negativo nè come realtà inesplorabile, ma è una realtà che l'uomo va sempre più conquistando e concettualizzando. « Il sistema della conoscenza, non è, quindi, un dato, fermo ed immutabile, ma un complesso che continuamente si svolge nell'unità e nell'infinità sua ». (87).

La vera conoscenza è creatrice, « ma l'analisi critica del processo conoscitivo esclude che tutto il contenuto di essa si risolva nel soggetto ». Noi stessi siamo artefici della conoscenza in sè stessa, ma essere artefici non è essere creatori (88). C'è e ci dev'essere congruenza della razionalità nostra colla realtà; le cose devono corrispondere alle forme della conoscenza, anche secondo Kant; ma congruenza non è identità. « La ragione, per dirla col Varisco, da cui è regolato l'universo reale, coincide colla ragione umana. In altre parole: noi siamo ragionevoli e siamo capaci di conoscere le cose, per essere implicita o immanente in

(87) *Op. cit.* - *Il concetto moderno della filosofia*, pagine 54-55.

(88) *Op. cit.* - *Per il realismo conoscitivo e contro l'immanentismo*, pp. 184-5.

Digitized by Google

noi quella medesima ragione che è implicita e immanente nell'universo ». Ma coincidere non è identificarsi. La nostra ragione, seguendo il suo processo logico nel suo concettualizzamento della realtà, rifà in sè il processo logico, lo sviluppo razionale della realtà stessa.

Ecco la via maestra dello sviluppo del criticismo vero e genuino quale lo volle Kant e quale è contenuto nelle tre *Critiche* da considerarsi come un tutto unico, come una unica critica. E che si debba tener conto di tutte e tre le critiche per intendere tutta l'originalità di Kant e il suo significato nella storia della filosofia moderna, afferma, si capisce, anche il Gentile; quantunque poi, non abbia davanti agli occhi, esponendo il kantismo, che la prima critica, come esclusivamente dottrina della conoscenza fenomenica; il resto di essa è un *Caput mortuum*, un detrito del sistema nel suo sviluppo. A torto, crediamo noi; e a torto l'idealismo della perfetta immanenza crede di essere uno svolgimento logico del kantismo integrale storico.

Quasi la stessa osservazione si potrebbe fare intorno alla interpretazione che i nostri idealisti ci offrono del sistema hegeliano. Già nel mio volume sul Croce mi sono sforzato di dimostrare quanta trascendenza e quanto dualismo si annidino in quel sistema. Gli idealisti sostengono che queste sono le parti morte, le parti caduche del sistema di Giorgio Hegel, che avrebbe dovuto svilupparsi come metafisica del conoscere, risolvendo l'oggetto del pensiero nell'atto del

Digitized by Google

pensare. Scrive il Gentile: « Hegeliano si è veramente se, accettando la logica hegeliana, non si accettano in blocco la dottrina natura e quella dello spirito, ma si rifanno, quando occorre, hegelianamente ». E come si debbono rifare, hegelianamente? Si debbono rifare, — aggiunge in una nota il Gentile — quando la logica hegeliana sia riformata nel senso da noi propugnato solo come storia della natura e storia dello spirito; cioè, propriamente come *storia*, *tout court*, che non può essere, in fondo, se non dello spirito che la fa ». (98).

Ma un Hegel così rifatto è ancora Hegel? C'è da dubitarne, a dir poco. Se facciamo scendere le idee platoniche dal mondo trascendente in quello della nostra realtà, nel cuore delle cose, come forme di esse, non abbiamo più Platone, il Platone come è inteso dai più, ma Aristotele. Del pari: se immanentizziamo nell'atto puro del pensiero la natura e lo spirito concepiti da Hegel distinti dal nostro pensiero, come di qua dal pensiero-storia; se l'assoluto dopo essere diventato arte, religione e filosofia non cessa di divenire, come invece afferma Hegel, ma passa ancora, per modo di dire, di atto in atto e si confonde con l'atto, non abbiamo più Hegel, ma lo Spaventa, e, meglio ancora, il Gentile. Se risolvete tutto l'oggetto nell'atto del pensiero, non avete più Kant, non avete più Hegel. Risolvere è dissolvere. In un sistema ideale — dice bene lo Stirling — l'altro

(89) *La riforma della d. d. heg.*, II, p. 80.

Digitized by Google

dell'appercezione o della attività sintetica (cioè la cosa in sè) è esso stesso appercezione, e l'universo, quindi, è tutto appercezione, atto creativo del pensiero, soggettività concreta: questo dovrebbe dire Hegel dopo Kant, per fondare l'idealismo assoluto. Ma in Hegel troviamo ancora la cosa in sè; quale altro è l'oggetto, infatti, della filosofia della natura, se non una realtà distinta da quella dello spirito? Si tenga presente tutta la filosofia hegeliana quale sopra l'abbiamo esposta e si veda se è conciliabile coll'idealismo attuale. E questa radicale distinzione si fa anche più profonda se seguiamo lo svolgimento che dell'hegelismo ci hanno dato e ci dànno i discepoli inglesi e americani. Il tratto più caratteristico dell'interpretazione dello Stirling e che è peculiare a tutto l'indirizzo inglese, sta nell'affermazione che Kant e Hegel non abbiano avuto altro fine nella loro ricerca che di restaurare la fede in Dio, nell'immortalità dell'anima e nella religione rivelata.

La grandezza di Hegel starebbe nell'avere scoperto che il Cristianesimo è l'unica e vera religione rivelata, e nell'averlo riscattato, non solo dalla contingenza ed esteriorità della storia, ma ancora dalle contraddizioni e discrepanze dell'intelletto e dalla volgarità del senso, e ristaurato nella sua realtà spirituale. (90) Si platonizza l'idea e lo spirito; e Dio è il Dio del teismo: realtà ultima che non è processo,

(90) DE RUGGIERO, *Storia della fil. mod.*, Vol. II, p. 53. Cita dallo Stirling.

Digitized by Google

ma possesso eterno e immutabile di tutti i valori già spiegati, al quale noi tendiamo e ci appressiamo attraverso un processo di liberazione dall'ignoranza, dall'errore, dal male. E il nostro processo è, si capisce, non costruttivo, ma ricostruttivo. Proprio come diciamo noi. Altro che immanenza! Se è vero, come è vero, che, per il Gentile e la sua scuola, fuori dell'attualità del pensare, fuori dello spirito come atto puro, che diviene dialetticamente, che è tutta la realtà come sintesi a priori creativa, la soggettività dello spirito si annulla e non resta che l'idea platonica, allora Hegel non è lo Spaventa, non è il Gentile, perchè Hegel concepisce lo Spirito, nel suo più alto fastigio, fuori e sopra la dialettica del soggetto. Teismo, insomma. Dio come supremo principio di unificazione, come ragione ultima trascendente — immanente, ma anche trascendente — di tutto lo sviluppo del molteplice. E si noti: non è soltanto quella che si potrebbe chiamare la destra hegeliana che in Inghilterra e in America interpreta Hegel a questa maniera: anche il Baille, che il Gentile tanto loda e apprezza (91), anche il grande Royce, tutti e due della sinistra, finiscono nel teismo, nel platonismo. (92) La filosofia è condannata ad essere platonica: tutti i sistemi vanno a finire in Platone; tutti! Con ciò non si viene punto a negare la legitti-

(91) In *La riforma della dialettica hegeliana*, II, *Origine e significato della logica di Hegel*, p. 75 seg.
(92) GUIDO DE-RUGGIERO, *Op. Cit.* Vol. 2 pp. 49, 87.

Digitized by Google

mità dello sviluppo che di Hegel fanno gli idealisti italiani: si trovano di fatto in Hegel dei principi che, presi da soli, portano allo Spaventa e al Gentile. Noi neghiamo solo che l'idealismo attuale sia puro svolgimento dell'hegelismo di Hegel, preso nella sua integrità, nei suoi elementi essenziali; noi neghiamo la continuità storica che fa la dottrina hegeliana e il cosidetto hegelismo italiano. Ciò che del resto, concedono anche, fino ad un certo punto, i neo-hegeliani d'Italia, quando affermano che collo Spaventa comincia la dissoluzione dell'hegelismo; dissoluzione che è ben più che semplice svolgimento, come deve ormai esser chiaro a chi ci ha seguiti nella nostra esposizione.

Che, anche interpretati teisticamente, come sistemi in cui è fatto sì gran posto alla trascendenza, Kant e specialmente Hegel non siano, nello svolgimento delle loro idee e nel modo di affermare i dualismi, accettabili da chi, come noi, segue la grande filosofia tradizionale, è più che evidente a chi conosca, anche solo alla superficie, il platonismo agostiniano e l'aristotelismo della scolastica che stanno alla base della nostra filosofia. Ma è pieno di grandi lezioni il fatto storico che sistemi considerati comunemente come il *non plus ultra* del soggettivismo e dell'idealismo, vadano a culminare in teorie oggettivistiche e realistiche della più bell'acqua; siano, anzi, di tali teorie tutti compenetrati fino dal loro primo formarsi. *Lux in tenebris*: la verità vince l'errore.

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO

L'idealismo attuale

I.

La realtà spirituale

Ci occuperemo in un Capitolo a parte dei lavori storici nei quali il Gentile, nel primo periodo della sua speculazione, ha disseminato le idee fondamentali del suo idealismo e se ne è servito come di norma e di criterio nel giudicare le diverse correnti di pensiero, specialmente italiane; qui mettiamo a fondamento del nostro tentativo di presentare in forma organica il sistema del sottile e difficile filosofo le opere strettamente dottrinali della piena maturità del suo pensiero. (93)

(93) - E cioè: *Sommario di pedagogia; La riforma della dialettica Hegeliana; Teoria generale dello spirito come atto puro; Sistema di logica come teoria del conoscere, La riforma dell'educazione; Discorsi di religione*, e l'interessantissima prolusione tenuta a Pisa nel '14.

Digitized by Google

Ebbene, che cos'è l'idealismo attuale? Lo sappiamo già, più o meno comprensivamente, dal detto fin quì. Ecco: pensare un pensiero è realizzarlo. E realizzarlo importa due momenti: negarne l'oggettività astratta e affermarne l'oggettività concreta. Che cosa vuol dire? E' astratto il pensiero concepito fuori del pensare, fuori del suo svolgimento che lo fa essere, che lo fa pensiero: è astratto perciò il mio pensiero come pensiero già pensato, che, dunque, non è più pensiero; e così pure è astratto il pensiero altrui come tale, che quindi non può essere colto nell'attività che lo pensa, che lo crea, lo pone nel suo essere di pensiero: è non il pensiero ma il pensato, cioè l'oggetto del pensiero: oggetto fuori del soggetto, nel quale solamente il pensiero reale vive, diviene: oggetto astratto, quindi. Quando penso io davvero il pensiero altrui e il mio già pensato? Ma quando e in quanto lo rivivo, lo vivo in me nel mio pensiero attuale, quando cioè esso cessa di essere altrui e diventa mio, quando in altre parole lo pongo come oggetto di me soggetto, in virtù del mio atto presente, ed è perciò vita della vita del soggetto e nasce e cresce si intensifica e si dilata col nascere, crescere, dilatarsi, intensificarsi del pensante in un dato momento della sua vita; quando, in una parola, è la vita stessa del pensante e si identifica con essa. Dunque il pensiero altrui è pensiero in quanto è soltanto nostro, e il pensiero nostro passato, come pensiero presente è soltanto presente? Il pensiero non sarebbe anche oggettivo ma esclusivamente soggettivo? Intanto fermiamo questo concetto: nulla è in me come

Digitized by Google

oggetto mio concreto, se non passa attraverso me e non vive della mia vita attuale come oggetto soggettivato, identico coll'io che lo soggettiva, lo pone ponendo se stesso: pensando. L'oggetto dell'Io è dunque l'Io stesso. L'Io ha coscienza dell'oggetto in quanto ha coscienza di sè nell'atto di pensarlo, di farlo: l'atto dell'Io è coscienza in quanto autocoscienza, perchè ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che d'identico inerte, spiega il Gentile, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la sua libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll'essere. L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo: è cosciente, autocosciente, in quanto fa, si fa, pensa.

Ecco perchè, come processo originario o assoluto, non ha bisogno di essere alterato, cioè di uscire da se per diventar altro, di oggettivarsi per virtù straniera, perchè la molla dello sviluppo la possiede nella sua natura di processo. E' intima alterità: non essere, ma essere che si ripiega su se stesso negandosi perciò come essere.

Una cosa astrattamente considerata, *è;* il pensiero già pensato, *è;* il pensiero altrui, come tale *è;* ma appunto perciò non è pensiero, cioè autocoscienza. E la logica stessa del pensiero non permette allo spirito di fermarsi in quella astrazione; bisogna muoversi, entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensiero E quì l'essere si muove circolarmente tornando su se

Digitized by Google

stesso, e però aumentando se stesso come essere. Qui è la sua vita, il divenire: il pensiero. (94).

Questo processo dello spirito si può esprimere così: il pensiero già pensato e il pensiero altrui dopo averlo soggettivato lo oggettiviamo, cioè l'annulliamo come attualità del pensiero: ma, si noti, lo annulliamo in un nuovo atto di pensiero; per cui l'oggettività nuova conferita a codesto pensiero, che il nostro pensiero espelle da sè e considera come oggettiva, è realizzata in funzione del nuovo pensiero nostro e attuale ed è un membro organico dell'unità immanente di questo. (95) L'oggettività astratta si fa soggettività appena venga considerata attualisticamente, cioè nell'atto del pensiero che la rifà reale concreta e spirituale, e questa soggettività si pone poi come oggettività concreta effettiva. E' necessario aggiungere che l'astratta oggettività è stata una volta soggettività ed oggettività concreta, cioè spirituale? Ed è superfluo notare che l'oggettività astratta, come astratta, ossia come puro pensato, non è reale, non rappresenta nulla di reale, non è quindi spirito, se spirito è realtà e la realtà è spirito, nient'altro che spirito. Che cos'è? Si farà chiaro più tardi. Intanto, concludendo, facciamo rilevare che quel che si dice pensiero di altri o nostro in passato è reale, concreto, solo come membro organico del nostro pensiero attuale, da esso in-

(94) *La riforma della dialettica hegeliana*, IX. *L'atto del pensare come atto puro.*
(95) *Op. cit. l. cit.* p. 247.

Digitized by Google

scindibile, perchè vita della sua vita, anima della sua anima. La conclusione è evidente: *il solo pensiero concreto è il pensiero nostro attuale.* E poichè il pensiero nostro non attuale non è più nostro, si può dire che il solo pensiero concreto è il pensiero *assolutamente attuale,* poichè il pensiero non nostro non è attuale pensiero. (96)

L'idealismo attuale è la dottrina del pensiero come atto in atto, e vuol stabilire la realtà assoluta dell'Io, la quale non sarà assoluta se avrà qualche cosa dietro a sè, su cui si fonderà, invece di essere il fondamento di tutto e aver quindi tutto innanzi a sè. (97) Sta proprio nel concetto erroneo qui accennato la posizione di Hegel: Hegel, cioè, fa precedere all'Io tutto ciò che lo presuppone: all'Idea in sè e per sè fa precedere l'idea in sè e l'idea fuori di sè, che sono non lo spirito, ma il pre-spirituale nello sviluppo dialettico. E noi abbiamo già veduto a quali difficoltà insormontabili va incontro la concezione dialettica del reale se allo spirito si fa precedere la logica e la natura. Ebbene: l'idealismo attuale inverte il problema hegeliano: per esso non si tratta più di dedurre il pensiero dalla natura e questa dal logo, ma la natura ed il logo dal pensiero. Ben s'intende dal pensiero attuale, non da quello definito in astratto; dal pensiero *assolutamente nostro* in cui si realizza l'Io. Il beneficio dell'inversione è evidente: per

(96) *Op. cit., l. cit.,* p. 247.
(97) *Teoria dello spirito come atto puro,* Cap. XVII, p. 218.

Digitized by Google

essa la deduzione, che era impossibile nell'idealismo hegeliano, diventa la reale dimostrazione che il pensiero fa di se stesso nella storia del mondo: la stessa storia. (98) La deduzione hegeliana moveva dall'astratto al concreto, e dall'astratto al concreto non c'è passaggio. Moveva dalla logica del reale che governa il pensiero come norma di esso, moveva poi dalla natura come antecedente necessario della storia del pensiero, cioè del concreto. E non ci riusciva, perchè non poteva riuscirci. Dal concreto invece — osserva con grande profondità e precisione il Gentile — il passaggio all'astratto non è se non lo stesso processo eterno di idealizzazione di sè. L'atto del pensiero è, infatti, coscienza di sè o realtà che si realizza idealizzandosi. E l'idealizzarsi — che è il realizzarsi — del reale, è quel dualizzarsi per cui l'atto del pensiero si libra tra due sè, il primo dei quali è soggetto e l'altro oggetto soltanto in questo mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro per l'atto concreto e assoluto del pensiero ».

E che cosa importa il dualizzarsi? E' evidente: « importa un intimo differenziarsi del reale che, idealizzandosi, distingue sè da sè (il soggetto dall'oggetto); e però conosce, in quanto si trova innanzi a sè nella sua idealità come diverso da sè. Ed è infatti radicalmente diverso, è la negazione del reale che si idealizza. Il quale è *pensare* ed esso *è pensato*, l'opposto del pensare. (99) Le differenze profonde che distin-

(98) *Op. cit., cap. cit.*, pag. 218.
(99) *Op. cit., cap. cit.*, p. 219.

Digitized by Google

guono dal *pensato* il *pensare* non ci sono più nuove e sono differenze — dicono gli idealisti — che separano uno dall'altro due mondi di pensiero: quello prima di Kant e quello dopo Kant. Il pensare è attività e il pensato è prodotto della attività, cioè cosa; l'attività come tale è *causa sui*, e perciò libertà; la cosa è semplice effetto che ha fuori di sè il principio del proprio essere e perciò è meccanismo. L'attività *diviene*, la cosa *è*. La cosa è come altro, termine della relazione ad altro. In ciò è la sua meccanicità. (100).

I caratteri della realtà come pensiero in atto è facile desumerli dalla natura stessa del pensiero in atto. Se l'Io è attualità, pura attualità, come coscienza autocosciente, se nulla può essere conosciuto, ossia se nulla è reale — che è poi lo stesso dopo l'identificazione spaventiana di pensiero concreto umano e realtà, cioè dopo l'affermazione della assoluta immanenza del reale nel pensiero umano — se nulla è reale se non in quanto la sua oggettività si risolve nella attività reale del soggetto che la conosce; se la realtà è misurata dalla coscienza che ne è insieme il contenuto e la forma, perchè tutto è forma; i caratteri della realtà si potranno ridurre a questi: *spiritualità, soggettività, concretezza, storicità, libertà*: caratteri che, intesi a dovere, si possono fondere l'uno nell'altro e tutti in uno, perchè in ognuno di essi c'è tutto lo spirito. Prima di illustrare ordinatamente uno

(100) *Op. cit., cap. cit.*, p. 219.

Digitized by Google

dopo l'altro questi caratteri del reale, come attualità dello spirito e dell'Io, dobbiamo distinguere Spirito da spirito, Io da io. Infatti quando pronuncio la parola « Io » posso intendere, pare, due cose molto diverse, posso pensare « me » come una cosa fra le cose, un soggetto fra molti soggetti, e non, quindi, vero soggetto, perchè può essere, ed è di fatto, oggetto e contenuto di coscienza; e posso pensare *il* soggetto che non può mai essere oggetto « Empiricamente » io sono un individuo, non solo contrapposto a tutte le cose materiali, ma a tutti ugualmente gli individui a cui *attribuisco* valore spirituale, poichè tutti gli oggetti dell'esperienza, quale si sia il loro valore, sono, non pure distinti, ma separati fra loro, in modo che ognuno d'essi esclude assolutamente da sè, a causa della sua particolarità, tutti gli altri. (101) Perciò l'Io empirico è molteplicità senza unità, particolarità senza universalità. Quel che sono io non è nessun altro, nè io posso confondermi con nessun altro. Ognuno ha il suo corpo e ha la sua anima: ognuno è sè stesso. Come impenetrabili sono i corpi, impenetrabili rispettivamente par che debbano essere le individualità, ciascuna delle quali si afferma e dice: « Io ». (102) Ognuno di questi « Io » — scrive, riassumendo in poco con grande efficacia il Gentile — « ha in sè il proprio essere, ed il proprio destino; ognuno fa centro di sè ad un suo mondo. E da questo centro si costrui-

(101) *Teoria dello spirito ecc.*, Cap. II, p. 12.
(102) *La riforma dell'educazione*, p. 24.

Digitized by Google

sce, pensando e operando, questo mondo: mondo di idee, di immagini, di sogni, di concetti e sistemi, che sono nel suo cervello; mondo di valori, beni che l'attraggono e gli abbelliscono la vita, o mali che lo respingono e lo amareggiano; i quali tutti hanno radice nella sua volontà, nel suo carattere, nella sua maniera di concepire il mondo e di colorirlo. (103)

E' ben questa la tesi dell'individualismo puro e teorico, ma non è la tesi di nessuna filosofia spiritualistica e neanche la tesi che seguiamo nell'azione, nella vita pratica come condotta inter-individuale. Tutti riconoscono che, nella persona umana, insieme con la particolarità dianzi descritta, c'è un altro elemento, un elemento che è l'antitesi di ogni particolarità e in cui noi attingiamo veramente la nostra profonda natura, cessando di essere ciascuno sè stesso in opposizione a tutti gli altri, anzi riuscendo per l'appunto quel medesimo che tutti gli altri sono, o si crede che siano. (104).

E' in fondo la stessa distinzione che fanno certi psicologi, p. es. il James, fra il « *moi* » e il « *Je* ». Il « moi » nei suoi elementi integranti come « io materiale », « io sociale » e « io spirituale », racchiude tutto quello che un individuo può dire « suo »: il suo corpo, le sue facoltà fisiche, le vesti che indossa, la casa, la moglie, i figli, gli antenati, gli amici, le facoltà psichiche, la reputazione, le sue opere, ecc. ecc.; in-

(103) *Op. cit.*, p. 25.
(104) *Op. cit.*, p. 26.

Digitized by Google

somma un sistema concreto di relazioni particolari. Il « Je », invece, è l'Io puro, è l'Io cosciente, mentre il « moi » non è che uno fra molti oggetti di coscienza: in altre parole « le Je » est ce qui pense en nous ». E' l'Io trascendentale, lo spirito, il pensante. (105) Il « Je » o l'Io trascendentale, è, non un oggetto di esperienza, ma la condizione di ogni esperienza, non è quello che pensiamo ma noi che pensiamo quello che pensiamo; è spettatore, non spettacolo: non bisogna quindi proporselo mai come oggetto della nostra esperienza. « La coscienza, in quanto oggetto di coscienza, non è più coscienza; in quanto oggetto appercepito, la percezione originaria non è più l'appercezione, non è propriamente più soggetto, ma è oggetto: non è più Io, ma non-io ». (106) Bisogna abbandonare il punto di vista empirico e mettersi in quello trascendentale per capire l'Io come puro soggetto, condizione di ogni oggetto e negazione insieme d'ogni oggetto, anche di sè come oggetto. Il punto di vista nuovo è questo dell'attualità dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di sè medesimo. « L'Io non si può oggettivare perchè ogni oggettivazione è resa possibile dall'attività oggettivante, che è, perciò stesso, non oggetto ma soggetto. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce ». (107) E questa è universale: universale co-

(105) JAMES, *Précis de psychologie, trad. francese*, pagina 227 seg.
(106) GENTILE, *Teoria dello spirito*, Cap. I, p. 25.
(107) *Op. cit.*, Cap. I, pp. 5-6.

Digitized by Google

me pensiero. « Il nostro vero noi — scrive altrove il Gentile — non è quello che attraverso la rappresentazione empirica della nostra personalità intravvediamo in mezzo alle cose e quasi una di esse; ma quello più profondo, per mezzo del quale vediamo tutte le cose ed in mezzo ad esse possiamo pure intravvedere quell'altro essere nostro.

La realtà di questo « noi » profondo, che non è più conoscibile come cosa, e senza di cui nessuna cosa è concepibile, è tale una verità che o non ci si arriva o si raggiunge a patto di vederla a capo di tutte le altre possibili, compreso quel qualsiasi concetto che ci faremo della esperienza. (108) E che si debba ammettere l'esistenza dell'Io trascendentale pare a prima vista evidente. Io non posso distinguere me dagli altri uomini e ciascuno di questi dagli altri e da me, se non trascendo me e gli altri, se non sono l'unità trascendentale di me e degli altri, ossia se non supero le particolarità finite che sono, dunque, oggetti, che il soggetto unico distingue. Inoltre: noi ci accorgiamo di mutare, di essere nel tempo, dunque noi che ci accorgiamo dobbiamo trovarci fuori del tempo, in un presente senza mutazione, di dove si possono vedere ed abbracciare simultaneamente i momenti successivi. Così pare a prima vista. Ma noi sappiamo che per spiegare questi ed altri fatti analoghi, non è punto necessario disturbare il preteso Io trascendentale. Io distinguo me dagli altri perchè in me ci sono dei fatti

(108) *La riforma dell'educazione*, p. 115.

Digitized by Google

psichici di una intimità peculiare diretta ed immediata che non hanno altri fatti che pure vengono a trovarsi nella mia coscienza. « Toute pensée a le privilège de distinguer parmi les autres pensées qu'elle peut connaître celles qui appartiennent au même moi qu'elle, de celles qui ne lui appartiennent pas. Les premières ont une chaleur et une intimité qui font défaut aux secondes ». (109) Come si spieghi la veduta simultanea di due stati successivi, e si possano paragonare due momenti di coscienza, vedremo in un altro capitolo.

A quella spiegazione qui accenniamo semplicemente, ricordando che ogni atto di coscienza si continua, come eco sempre più fioca, nell'atto successivo. La coscienza non è giustapposizione di punti, ma un processo di continuità.

E in che consiste il rapporto fra l'Io empirico e l'Io trascendentale, due Io che — intesi a dovere, come spiegheremo sotto, criticando la veduta idealistica di essi — tutte le scuole spiritualistiche ammettono e devono ammettere a spiegare davvero l'attività umana teoretica e pratica, nei due momenti di particolarità e di universalità che caratterizzano ogni atto umano, come tale? Scrive il Gentile: « Non si creda che il concetto di questa più profonda personalità, della Persona che non ha plurale, escluda ed annulli affatto ogni concetto dell'Io empirico. L'idealismo non vuole essere misticismo. L'individuo particolare non svanisce nel

(109) WILLIAM JAMES, *Précis de psychologie*, trad. franc. p. 259.

Digitized by Google

seno dell'Io assoluto, che è uno e in sè unifica ogni Io particolare ed empirico; unifica ma non distrugge. La realtà dell'Io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico, che è solamente ed indebitamente concepito e affermato solo quando si prescinda dal suo rapporto immanente con l'Io trascendentale ». (110) Pare, però, come era da aspettarsi, che la realtà dell'Io empirico si riduca a molto poco, per non dire a nulla: si senta quest'altro passo: « Questa personalità per cui entriamo nel mondo del molteplice e degli individui naturali, nel senso aristotelico, è radicata in una personalità superiore e soltanto in essa è reale. La quale contiene la prima e tutte le altre empiriche personalità e quanto altro si dispiega nello spazio e nel tempo... ed è fuori di ogni « prima e dopo » di contro al tempo, che essa fa essere nell'eterno ». (111) Come si possa parlare ancora di personalità empiriche, di io empirico, se la sua realtà è solo nell'Io trascendentale, e ciò che non è trascendentale non è reale che, precisamente, nel trascendentale, nell'eterno, non capisco. Qui l'empirico, a ben guardarci, non esiste più come tale; non è mai esistito, perchè non è reale che in quanto è *unificato* nel trascendentale, cioè *fatto* trascendentale: unificare non è, secondo il Gentile, fare? Se la realtà è l'atto di unificazione, dunque ciò che non è atto, unificazione, non è reale; e l'atto è unificazione di che cosa?

(110) *Teoria dello spirito*, Cap. II, p. 13.
(111) *Teoria dello spirito*, X, p. 125.

Digitized by Google

L'empirico, come tale, non può essere reale, non è, e nel trascendentale, che è atto, non è più empirico; dunque l'empirico non esiste. Ne riparleremo nel capitolo seguente; per ora ci limitiamo a fare qualche altra osservazione. C'è la ragione, nel senso comprensivo di spirito, comune a tutti gli uomini, — ora non parliamo che di questi; — senza di essa noi saremmo monadi senza finestre, anzi senza intelligibilità, se questa è data da ciò che è universale nell'individuo, e non sarebbe concepibile alcuna comunicazione umana, alcuna società: la famiglia, la città, la nazione, la società umana... non sono, in fondo, che forme storiche, più o meno sviluppate, della ragione, come spirito: pensieri che comunicano, volontà che comunicano. Ma la ragione non esiste fuori delle ragioni, mia, del mio amico, ecc. ecc., le quali, evidentemente, sono quello che sono, in quanto ragioni, perchè incarnazioni della ragione umana universale. E sorge una duplice questione: la « Ragione » è personale? le « ragioni » sono personali? Prima di dire quello che pensiamo in proposito — e lo diremo nei capitoli che seguono — vediamo di dare e di sviluppare quanto più integralmente ci è possibile la dottrina del Gentile sull'argomento. Egli scrive: « Convien por mente che l'Io trascendentale si pone come empirico, e come tale è condizionato ». (112) Cioè: il condizionato, l'Io empirico, è lo stesso Io trascendentale, che si pone come altro, che è autogeneticamente principio del-

(112) *Op. cit.* Cap. II, p. 15.

Digitized by Google

l'altro; l'Io empirico immane, quindi, nell'Io trascendentale, nell'unità e coll'unità e forma con esso una sintesi a priori, nella quale l'Io trascendentale è la vita dell'Io empirico e questo è la vita dell'Io trascendentale; dove condizione e condizionato sono immanenti l'uno all'altro e costituiscono una unità concreta, unità che è, insieme, dualità.

Lo spirito vive, per così dire, dell'Io empirico, cioè dell'immanente sua posizione, e la posizione non può vivere, si capisce, che nel ponente. Dualismo gnoseologico. Anche ontologico? Sì, se l'empirico, immanendo nel trascendentale, resta empirico, e il trascendentale, immanendo nell'empirico, resta trascendentale. Ma con ciò si uscirebbe dal monismo idealistico e si aprirebbe la porta a quel dualismo che il Gentile ha sempre negato e combattuto. Guardiamo più accuratamente. Il rapporto del soggetto con l'oggetto e, quindi, anche con l'Io empirico, è quello della sintesi a priori, propria dell'atto del pensiero, che si realizza nell'opposizione del soggetto e dell'oggeto; di sè e dell'altro da sè. (113)

Non si può quindi parlare di Io condizionante e di Io condizionato, se non a una condizione: che le due realtà siano concepite come una realtà sola; e, si capisce, come tutta la realtà. Ma nella sintesi ci sono l'Io empirico, che resta empirico, e l'Io trascendentale che resta trascendentale, l'Io condizionante che resta, si capisce, Io condizionante e l'Io condizionato

(113) *Teoria dello spirito*, Cap. 12, pag. 164.

Digitized by Google

che resta Io condizionato? Si devono concepire come due realtà o come due aspetti di una stessa realtà, ossia la stessa realtà in due momenti fusi in piena unità? Quest'ultimo è il pensiero del Gentile. L'Io assoluto è il nostro pensiero in quanto universale; anche però, come universale, non esce dalla nostra individualità: ma la nostra individualità, se è nostra perchè intima a noi, o, meglio, perchè intima, presente a sè stessa, è universale, anzi l'universale concentrato e però fatto reale nell'Uno della coscienza. Il che viene a dire, — come si doveva aspettarsi, — che l'individuale, l'Io empirico, è reale in quanto è universale; quindi, come individuale è privo di realtà: e allora ov'è la sintesi? Sintesi non è unità di identico e di diverso? di identico e di diverso *reali* come identico e come *diverso?* « L'Io particolare è natura, non pensiero ». Dunque non è reale in quanto particolare, ma solo in quanto universale. E, domando ancora, dov'è la sintesi? L'universale individuato il Gentile lo chiama qui sopra « universale concentrato ». Concentrato dove? Nell'uno della coscienza, nell'uno della coscienza universale, si capisce. Questo non viene a dire che l'universale si concentra nell'universale? Non capisco. Forse perchè analizzo e non guardo gli elementi dell'analisi nell'unità completa, dove soltanto sono reali? Non credo. Il mio problema è questo: l'individuale è reale, nella *sintesi* come individuo o solo come universale? Nel primo caso bisogna ammettere, mi pare, il dualismo ontologico, nel secondo non c'è la sintesi, perchè manca il diverso. Ma forse que-

Digitized by Google

ste difficoltà troveranno o la soluzione o lo schiarimento nel sistema totale. Procediamo, dunque. Dal fin qui esposto apparisce che l'Io trascendentale è da concepirsi come la soggettività profonda in cui si risolvono le soggettività empiriche e che costituisce la comune radice, la sorgente del loro essere, l'unità attiva della loro moltiplicità.

« L'Io non è soltanto posizione d'altro, e quindi posizione di sè a quest'altro, e moltiplicazione. L'Io è anche, prima di tutto, unità per cui tutti i coesistenti dello spazio si abbracciano d'un solo sguardo nel soggetto e tutti i successivi del tempo sono compresenti in un presente che nega il tempo ». (114) Attività universale, quindi, ma concretamente universale, cioè, insieme, individuale. Questo lo si vuole disegnare quando si parla di Spirito *tout court*. Per comprenderlo in tutta la sua natura profonda dobbiamo studiarne i caratteri. Cominciamo dallo stabilire che ogni fatto spirituale è attuale. Cioè, ogni fatto che si possa chiamare « spirituale », si immedesima nella nostra realtà spirituale, come si è accennato sopra, ma su cui non sarà inutile insistere. Non c'è fatto spirituale per noi, se non intendiamo, se non penetriamo nella realtà dell'anima in cui accade. « Senza l'unificazione del nostro spirito con l'altra anima, con cui essa vuole entrare in rapporto, non è possibile avere nessuna intelligenza, e neanche cominciare ad avvertire o scorgere qualche cosa che avvenga in un'altr'anima. Ogni

[illegible] V n. 121.

(114) *Teoria dello spirito*, cap. [illegible]

Digitized by Google

comunicazione tra la nostra e l'altrui realtà interiore, è essenzialmente unità ». (115) Quindi nessun fatto spirituale nè di noi, del nostro passato, nè d'altri può aver luogo mai senza l'intima penetrazione del nostro spirito in esso, senza la sua conversione in atto nostro, per la quale *da fatto diventa precisamente atto,* da oggetto soggetto, vita della vita del soggetto. Non si distingue mai abbastanza fra *fatto e atto* di pensiero. In una delle sue più pregevoli monografie il Gentile sviluppa limpidamente questa distinzione: « Se io dico che Emanuele Kant ha definito il giudizio come una sintesi a priori, io enuncio un fatto; ma non è un fatto questo concepirlo che lo fo come fatto. Che la dottrina di Kant sia un fatto, significa che il suo essere non esclude nella mia mente il suo non essere. Ma nel punto che io enuncio questo fatto, il mio pensiero di ciò non è fatto, perchè se io penso cotesto, non posso non pensarlo, nè pensarlo altrimenti: il mio pensiero è necessario, universale, vero; vero, si badi, nell'atto di pensarlo. E quindi esso non è un fatto ma un atto ». E « non solo il mio pensiero è un atto, ma nè anche quello di Kant è un fatto, se non a patto di considerarlo, anzichè come pensiero, come la negazione, piuttosto, del pensiero. Giacchè un pensiero che sia un pensiero è un pensiero che si intende, ossia un pensiero, di cui si scorga la logica, che si valuti e insomma si faccia nostro ». (116) Inten-

(115) *Teoria dello spirito,* cap. I, p. 7.
(116) *L'esperienza pura e la realtà storica,* Firenze 1915, p. 24 - Libreria della « Voce ».

Digitized by Google

dere vuol dire penetrare nell'intimo, sentire come proprio, cioè consentire e assimilare: soggettivare, in una parola. Dunque — conclude il Gentile — l'oggetto, in quanto spirito, è soggettivo: « E' una legge della conoscenza della realtà spirituale che *l'oggetto si risolva nel soggetto. Niente per noi ha valore di spirito se non viene ad essere risoluto* in noi che lo conosciamo ». (117) E gli oggetti spirituali del nostro conoscere sono i fatti spirituali concreti, quali, cioè, accadono nel soggetto: *atti*, quindi, non fatti, perchè sono lo spirito nella sua concretezza. Poichè i fatti spirituali sono concreti solo se veduti nel soggetto che li pone, come momenti del suo divenire. « La scienza è scienza solo in colui che cerca, che concepisce e dimostra; il linguaggio è linguaggio solo in colui che lo parla: staccare i fatti dello spirito dalla vita reale dello spirito è non ravvisarli più nella loro intima natura per quel che essi sono quando si realizzano ». (118) Il che viene a dire che il fatto spirituale concreto è lo spirito, quel dato spirito, cioè quella data individualità concreta, storica: soggetto che si attua, cioè che pensa, che parla, che vuole. « Non dunque spirito e fatto spirituale è la realtà spirituale oggetto del nostro conoscere: ma *puramente e semplicemente spirito, come soggetto*, e come tale essa non è conosciuta se

(117) *Teoria dello spirito*, cap. II, p. 9.
(118) *Op. cit., cap. cit.*, p. 11. La sottolineatura è mia.

Digitized by Google

non al patto che s'è detto: in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività del reale ». (119)

E' evidente. Dunque: 1° ogni fatto spirituale è lo spirito che lo pone. Chi percepisce davvero una poesia — esemplifica molto felicemente il Gentile — non si viene a trovare innanzi una cosa osservabile, compatta, unita e inscindibile, ma pur sempre indipendente da ogni personalità umana. La poesia si capisce quando attraverso il flusso unico dei suoi versi e il ritmo continuo delle sue parole, si afferra un sentimento nel suo sviluppo, un'anima vibrante in un certo momento della sua vita, un uomo, una personalità. (120) La poesia è poesia se è il poeta, se è lo spirito che la fa, mentre e in quanto la fa: spirito, non fatto spirituale, persona, non cosa. 2°. Il mondo spirituale non esiste per noi che in quanto diventa noi, lo spirito nostro, che è poi tutt'uno, nella sua radice, con lo spirito che facciamo nostro. « Il mondo, dunque, (spirituale) è in noi, è il nostro mondo e vive nello spirito; vive la stessa vita di quella persona che noi ci sforziamo di realizzare ». (121) Cioè, per dir tutto in una parola riassuntiva: ogni fatto spirituale è celebrazione dello spirito in cui accade e celebrazione dello spirito nostro che lo percepisce e lo fa suo, che è poi, come soggetto, uno stesso spirito col primo. La conseguenza è evidente: il mondo spiritua-

(119) *Ivi.*
(120) *La riforma dell'educazione*, pp. 99-100.
(121) *Teoria dello spirito*, cap. II, pp. 11-12.

Digitized by Google

le, quando è colto nella sua spiritualità, non si contrappone alla attività che lo percepisce, ma coincide con essa, è essa. Dunque non esistono altri oltre di noi? Precisamente, affermano e devono affermare, senza preoccuparsi delle proteste del senso comune, della vita pratica e della filosofia di tutti i secoli, i nostri idealisti. Precisamente. « Conoscere è identificare, superare l'alterità come tale. *L'altro* è semplicemente una tappa attraverso di cui noi dobbiamo passare, ma passare, non fermarsi. Quando ci troviamo dinnanzi a quest'essere spirituale come a qualche cosa di diverso da noi, e da cui noi ci dobbiamo distinguere, che noi presupponiamo anteriore alla nostra nascita e tale che, se anche noi non ci pensiamo più, rimanga pure sempre possesso, almeno possibile, degli altri uomini: allora è segno che noi non siamo ancora propriamente in presenza di quest'essere come spirituale ossia non vediamo la spiritualità di quest'essere ». (122) *Gli altri e l'altro* non sono, come s'è veduto, se non in funzione di un'astrattezza, qual'è il pensiero, cioè, nella sua astratta oggettività.

Ciò risulta chiaramente dal fin qui esposto intorno alla natura dell'Io trascendentale che è uno, infinito, universale, e abbraccia, quindi, ogni realtà spirituale, perchè unisce tutti gli spiriti in una sola vita e non può essere dinanzi a sè se non sè medesimo, appunto perchè uno e universale; come atto o pensiero in atto, cioè come attività generale, si pone come pen-

(122) *Teoria delol spirito*, cap. II, p. p. 11-12.

Digitized by Google

siero, non di un pensante particolare dal quale possono divergere altri pensanti anch'essi particolari: *sibbene come pensiero di chi pensa per tutti.* (123)

E il soggetto, come tale, può conoscersi? E come si conosce?

Qualcuno ha voluto attribuire al Gentile la strana teoria che lo spirito come soggetto non può conoscere mai sè stesso. (124) E perchè non si conoscerebbe? Perchè il soggetto, come scienza, anzi come autocoscienza, non può mai scindersi in due, essere uno e più, identico e diverso insieme. Il Bonucci, che muove questa critica, non ha còlto il pensiero del Gentile. Questa obbiezione, che era stata fatta nel passato, molte e molte volte ad altri filosofi, se l'era formulata lo stesso Gentile in un succoso caldo e brillante suo libro recente. Così: « il soggetto non può pensare sè stesso, perchè pensando sè stesso, esso si dualizza in sè stesso pensante e se stesso pensato; e quello che è pensato non è quello che pensa ». In altre parole: « a dire che cosa sia il soggetto bisogna oggettivarlo e da soggetto convertirlo perciò nel suo opposto ». (125) A questa obbiezione, fatta sotto altra forma dal Bo-

(123) *La riforma d. dialett. heg.*, IX, *L'atto del pensare come atto puro*, p. 251. La sottolineatura è mia.
(124) A. Bonucci; *Lo spirito come oggetto: a proposito della filosofia del Gentile;* nella *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, Vol. I, 1920; pp. 129-50.
(125) *La riforma dell'educazione*, p. 118.

Digitized by Google

nucci, risponde un po' stizzito (126) il Gentile: « L'Io si dice soggetto soltanto perchè contiene dentro di sè un oggetto che non è diverso ma identico con esso: giacchè esso stesso, come puro soggetto, è già relazione: è affermazione di sè: quindi affermazione di oggetto in cui esso non si alieni da sè, anzi torni veramente a sè e si abbracci con se stesso e per tal modo realizzi originariamente se stesso. Io, per essere io, devo conoscermi, pormi innanzi a me: e così sono io personalità, soggetto, centro del mio mondo e del mio pensiero. Che se non mi oggettivassi a me stesso e, per sottrarmi del tutto ad ogni oggettività, mi rinchiudessi dentro il primo termine puramente astratto di questo rapporto, che è la posizione di me stesso, io resterei di qua dal rapporto, cioè dalla stessa realtà in cui devo realizzarmi. Di modo che, lungi dall'uscire dalla propria soggettività, il soggetto, mediante questa sua interiore obbiettivazione, entra, anzi la costituisce ». (127)

Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo. E il Gentile ci avverte: « Questo è uno dei concetti vitali del nostro idealismo e del quale occorre acquistare sicuro possesso, se non si vuole cadere negli equivoci grossolani, di cui van gloriosi molti facili cri-

(126) Egli fa notare che il difetto di questa obbiezione è tale da far disperare allo spiritualista di mai pervenire ad essere inteso da chi si compiace di tal genere di obbiezioni (ivi).

(127) *La riforma dell'educazione;* p. 119.

Digitized by Google

tici di questo idealismo ». (128) E, rispondendo direttamente al Bonucci scrive: « In due la conoscenza non può non scindersi, e si scinde appunto essendo insieme identica e diversa. Il soggetto si sdoppia dentro se stesso; e conosce appunto quell'oggetto che contrappone a sè come identico a sè e quando non si riconosce più nell'oggetto, allora il suo oggetto è natura, che egli propriamente non conosce. E quell'obbiettività che l'idealismo trascendentale nega al soggetto è l'obbiettività dell'oggetto, in cui il soggetto non si riconosce: — p. es. il sentimento che è pure, originariamente, attualità soggettiva, quale si obbiettiva innanzi allo psicologo », l'Io del quale è un io naturalizzato, empirizzato, un insieme di fatti concepiti nello spazio e nel tempo. Guai a chi confonde l'Io della riflessione filosofica con l'Io della psicologia, che è tutto fatto, che aspetta di essere analizzato, osservato dal di fuori, come qualunque realtà naturale fenomenica dello spazio e del tempo, senza bisogno di venir soggettivata nell'Io che la riviva e la trasformi in sè ». (129) Anzi questa soggettivazione non deve aver luogo se si vuole salvare l'oggettività della scienza.

Ma questa realtà, la realtà dello psicologo, è davvero spirituale? si domanda il Gentile. La risposta la conosciamo: quella realtà non può essere spirituale per la legge che abbiamo enunciata sopra: « se l'oggetto è

(128) *Teoria dello Spirito, ecc.* Cap. II p. 16.
(129) Vedere: *Giornale critico della filosofia italiana*, A. I Fasc. III, 1920, p. 254-6.

Digitized by Google

una realtà spirituale si deve risolvere nel soggetto: quello che noi consideriamo come attività di altri deve essere la nostra stessa attività ». Non penetrando nel fatto spirituale vivo, non risolvendo, quindi, mai l'oggetto nel soggetto, lo psicologo empirista ci darà qualche carattere estrinseco del fatto spirituale, non l'intima essenza che è frutto di introspezione, di penetrazione, di immedesimazione perfetta del soggetto con l'oggetto. Lo spirito, la realtà spirituale non è, ma si fa, non la troviamo bella e fatta, ma la dobbiamo cercare e la troviamo cercando e la si cerca e la si trova seguendone il divenire. Nel fatto non si trova lo spirito, ma la natura. Poichè lo spirito è continuo farsi, è un processo costruttivo che non finisce mai, è atto, o, meglio, attività. E, quindi, mediazione. La conoscenza fa l'oggetto, non lo trova — bada a ripeterci ogni momento il Gentile. — « Noi possiamo dire di conoscere un oggetto soltanto se questo oggetto non è niente di immediato, niente che il nostro pensiero trovi innanzi a sè già incominciando a conoscerlo; reale prima ancora di essere conosciuto. Immediata conoscenza è *contradictio in adiecto* ». (130) In altre parole: non si conosce la realtà spirituale che risolvendola nella nostra attività. Il pensamento dello spirito nella sua assoluta soggettività — la filosofia — è la stessa vita dello spirito che vive costituendosi Io, e si costituisce Io pensandosi, acquistando coscienza di sè, e in questa coscienza sempre nuova

(130) *Teoria dello spirito, ecc.* cap. II, p. 16.

Digitized by Google

risolvendo sempre nuova realtà spirituale. Ma, si noti, risolvendo nella coscienza tutti i gradi dello svolgimento di essa, poichè essa è, concretamente, proprio questo svolgimento attraverso tutti i suoi gradi. La cognizione è processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo del soggetto. Da questa dottrina, eminentemente socratica nel suo spirito, se si prescinde dai suoi presupposti idealistici, e tutta percorsa dal senso della concretezza del concetto, o dello spirito come concetto, risultano come corollari due altri caratteri dello spirito: la verità e la libertà.

Vero è quel che si fa. Conosciamo la celebre frase del Vico: *verum et factum convertuntur*, che gli idealisti spiegano come formulazione della coincidenza assoluta della verità col fatto, con quel che si fa. È vera per l'uomo la storia perchè la fa lui, e non c'è criterio della verità di essa fuori dell'uomo che la fa, che l'ha fatta. Solo chi fa una cosa la possiede davvero, la conosce davvero nella sua concretezza piena, perchè il conoscere coincide col divenire della cosa stessa. Perchè Dio conosce la natura che noi non conosciamo con scienza perfetta, nè mediante l'osservazione nè mediante l'esperimento? Perchè la fa. Perchè l'uomo conosce la linea retta che traccia colla sua fantasia? Perchè la fa. E siccome il fatto, in questo senso, non è altro che la realtà spirituale che si realizza, che realizza sè realizzando l'oggetto, tutto uno, come concreto, col soggetto pure concreto, perciò il fatto e, quindi, il vero non è propriamente un fatto, ma un farsi; e la frase vichiana deve essere modificata

Digitized by Google

così: « *Verum et fieri convertuntur* o *verum est factum quatenus fit*. E si capisce così che nella conoscenza, insieme colla verità, concorre la certezza. La certezza è la presenza del soggetto nell'oggetto, l'essere l'oggetto quello che è solo in funzione del soggetto: questo non poter uscire dal pensiero per raggiungere il reale oggetto e dover piuttosto profondarsi in quello per toccare più da presso la verità. (131) La certezza, in altre parole, è la concretezza della verità: « la quale è davvero concreta se è certa; ed è certa: 1° se è contenuto immanente all'atto libero del soggetto; 2° se quest'atto importa in sè e quindi nel suo contenuto una mediazione ». In altre parole, se è fusione di fede e di certezza; della fede che importa la libera volontarietà della verità, il lato soggettivo di essa, come libero riconoscimento della verità che si pone, che si media, si certifica nella mediazione che è la vera certezza. E ci avverte il Gentile: « per raggiungere il pieno concetto di questa certezza, bisogna ritornare al primo principio dell'idealismo cartesiano, che non presuppone l'essere al pensare, ma lo fa consistere appunto nel pensare; e intendere questo pensare come unità del suo intelletto e della sua volontà » (132), che pongono, non presuppongono, la verità, se si considera nel suo insieme, come atto spirituale, la cooperazione di volontà e intelletto. Conoscere una verità è realizzarsi come quella verità, viverne, essere

(131) *Sommario di pedagogia*, vol. II, p. 196.

(132) Vedere: *Sistema di logica*, parte prima, Cap. III, p. 86.

Digitized by Google

in quanto quella verità è verità; realizzarsi come intelletto e come volontà, cioè mediarsi della fede, che cessa perciò di essere adesione *immediata*, cioè fede, e si fa certezza; che è proprio la volontà — assenso immediato — che si media nel pensiero e per il pensiero. Ecco la vera unità di fede e di certezza, che è la certezza vera; ed ecco uniti in sintesi i due termini che l'antica filosofia aveva contrapposto l'uno all'atro e che vediamo formulati nella nota frase « *Credo ut intelligam, intelligo ut credam* ». Il Gentile conclude: « Noi sappiamo che non è certa nè la verità che era contenuta nella vecchia fede » — verità immediata o immediatamente posta davanti allo spirito — « nè quella che le voleva sostituire la vecchia certezza » — intellettualistica, dello spirito che ha fuori di sè la verità da contemplare, — bensì la verità di una fede che sia certezza essa stessa: che cioè come atto di libertà sia mediato, e, come tale, necessario e universale » (133). Verità e certezza concreta coincidono. Lo spirito non è, in fondo, che questa presenza intima, calda del soggetto nell'oggetto che il soggetto pone, e, ponendo e facendo, pone e fa se stesso. « Perciò » *noi siamo sempre in possesso della verità perchè sempre pensiamo; e non la possediamo mai, appunto perchè pensiamo sempre.* La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è, insomma, lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza; un'esperienza assoluta, e perciò *pu-*

(133) *Sistema di logica*, parte prima, Cap. III, p. 86.

Digitized by Google

ra, che vive nel suo stesso processo. (134) Ora noi comprendiamo perchè il Gentile affermi che il suo concetto del conoscere non ha puntuale riscontro in nessuna delle posizioni storiche passate (135), e perchè la sua dottrina sia stata disegnata come « empirismo assoluto » : tutto si risolve nell'attualità del pensiero che annulla la distinzione di senso e intelletto, di senso e ragione, e concepisce anche il senso come libera esplicazione, anzi creazione di un Io che si realizza. Anche la sensazione è autocoscienza, un modo di essere dell'attività dell'Io. « Pensiero è il primo albore della coscienza (ogni fatto psichico in *quanto* coscienza, cioè in quanto atto); pensiero è tutta la coscienza fino alla filosofia ». (136) Deve essere così nell'idealismo attuale pienamente coerente. L'atto, se non deve convertirsi in un fatto, se deve cogliersi nella sua natura attuale di puro atto, non può essere

(134) *L'esperienza pura*, ecc., p. 22 - La sottolineatura è del Gentile.

(135) E aggiunge: « Ed è pertanto da ingenui, o per parlare con proprietà, è dar prova d'ignoranza della storia della filosofia il dissotterrare contro la nostra dottrina i motivi polemici che valsero altre volte, quando valsero, contro dottrine affini ». *L'esperienza pura*, p. 14. — L'unico sistema di pensiero che mostri una grande affinità con quello del Gentile è il *Positivismo assoluto* di LUIGI WEBER, ancora poco noto fra noi e anche nella sua nazione, la Francia. Si veda quello che ne scrisse il DE RUGGIERO nella sua *La filosofia contemporanea*, Vol. I, pag. 183, seg.

(136) *La riforma della dialett. heg.*, IX, p. 257.

Digitized by Google

che pensiero, autocoscienza. (137) L'atto dell'Io, uno e immoltiplicabile, deve essere tutta la pienezza dell'Io che crea, creandosi; deve essere tutto il soggetto e tutto l'oggetto, tutta la coscienza e tutta l'autocoscienza, cioè pensiero come verità e come certezza, in cui sia fusa, in un'unica attualità, nell'esperienza come attualità, tutta la vita concreta del soggetto: sensazione, percezione, volontà e pensiero.

E possiamo sviluppare un altro carattere dello spirito: la libertà. Lo spirito pone e fa sè stesso: ecco la sua libertà. « Per libertà s'intende il potere proprio dell'uomo di farsi da sè quello che esso è, e perciò di iniziare la serie dei fatti in cui si manifesta ogni sua azione ». Noi pensiamo la natura come un sistema di fenomeni collegati fra loro deterministicamente, dove non c'è mai inizio assoluto, perchè ogni fatto si riconduce ad un fatto antecedente. « Dell'uomo invece, pensiamo che quello che egli fa abbia in lui stesso il suo principio; per modo che basta vedervi l'effetto necessario e immancabile di cause operanti sul carattere, o lì per lì, sulla volontà dell'uomo, per cessare di considerare l'azione stessa come dotata di quel valore morale, per cui l'azione di un uomo è azione veramente umana e si distingue dall'agire istintivo del bruto e, tanto più, dall'effetto delle brute forze del mondo naturale inferiore ». (138) Ho fatto questa lunga citazione perchè contiene un concetto della liber-

(137) *Op. cit.*, IX, p. 255.
(138) *La riforma dell'educazione*, 44-5.

Digitized by Google

tà che possiamo accettare anche noi, ma che non è concetto integrale nè si può armonizzare pienamente con altre teorie gentiliane sull'argomento. Ma di ciò più tardi. La libertà — continua il Gentile — è inconciliabile con qualsivoglia limitazione. « Nè la libertà di cui ha bisogno l'uomo per essere uomo, è o può essere, come qualcuno ha creduto, una libertà relativa, cioè chiusa entro certe condizioni. Una libertà condizionata è schiavitù. La libertà o è assoluta o non è nulla. Libera non è la materia (ossia ogni oggetto materiale) appunto perchè limitata, e lo spirito (ogni atto spirituale) è libero perchè infinito, e quindi non relativo a nulla, ma assoluto. Basta limitare lo spirito per annientarne la libertà ». (139) Lo spirito è libero perchè infinito e universale. Non c'è nulla che possa limitare il nostro pensiero, perchè esso non può incontrare mai altro che quello che realizza spiritualmente. La libertà è autonomia, divenire, farsi. Autonomo è il divenire « che è prodursi di quella stessa realtà che si produce nel conoscere e che non si conosce perciò perchè esiste, anzi esiste perchè si conosce: la nostra esistenza ». Che il pensiero sia libero si deduce precisamente dal fondamentale costitutivo carattere suo: *il divenire*. Esso è una realtà che non è, ma diviene e diviene assolutamente. « Ogni altra realtà che non sia pensiero, diviene relativamente, e il suo divenire non è intelligibile se non come effetto di un altro divenire: solo il pensiero, lo spirito — che è il porsi in esse-

(139) *Op. cit.* pp. 53-4.

Digitized by Google

re della personalità umana, dell'autocoscienza mediante l'appercezione o sintesi a priori, — lo spirito è divenire assoluto. Nel suo divenire (assoluto) consiste la sua libertà ». (140).

Lo spirito non è fatto, ma farsi; un fare sê, un conoscere sè e l'oggetto di sè, non da spettatore, ma da attore. Autonomo è il divenire dell'uomo soltanto, perchè l'uomo soltanto diviene per una forza che gli è intrinseca, che è lui stesso, perchè « se diviene intelligente, cioè se intende, egli non può intendere se non per un principio intrinseco a lui stesso; chè a nessuno può farsi intendere quel che egli non intenda da sè; e se diviene buono, la sua buona volontà non si può ritenere determinata da una qualunque causa estranea, senza per ciò stesso essere privata di ogni carattere di bontà ». (141) Ecco come il divenire dell'uomo coincide col concetto dell'assoluta libertà.

Dopo che si è chiarito il concetto dello spirito come assoluta attualità, è superfluo notare che questo attributo dello spirito non si deve pensare come qualche cosa di distinto dallo spirito, come l'attributo si pensa distinto dal soggetto che lo precede. Lo spirito diviene in quanto non è altro che divenire, e il divenire non è la corteccia di cui esso sia nocciolo. Lo spirito non ha nocciolo, (142) non è nulla di simile,

(140) *Op. cit.* p. 124.
(141) *La riforma dell'educazione*, p. 124.
(142) L'immagine, di Goethe, la troviamo anche in Hegel.

Digitized by Google

a un corpo in moto che si può pensare in quiete, anche se la quiete abbia da ritenersi impossibile (143). Puro divenire. Divenire autocosciente. Non *uno* che diviene, non *uno* che è autocosciente, ma divenire puro, autocoscienza pura. Il divenire non è da considerarsi come autoscienza, che diviene, l'autocoscienza del divenire, del divenire attributo dell'autocoscienza. Lo spirito è movimento senza massa: tutto il suo essere consiste nel suo divenire: è divenire e basta.

Io mi sforzo di concepirlo; concepirlo, ben s'intende, non immaginarlo, e non ci riesco. Devo pensare a qualche cosa che diviene, ad un centro di riferimento del divenire altro dal divenire. Una realtà che è puro divenire, che non ha tempo e che non ha neanche eternità, nel senso boeziano della parola, non è concepibile, *non è*, e, quindi, non diviene. Perchè il suo divenire non ha attributi, non è giudicabile, non è definibile per se stesso: il *divenire è divenire;* quindi non è pensabile, se pensare è giudicare, ossia mettere un soggetto sotto un predicato, se il giudizio ha da essere sintesi, non analisi. Il divenire è atto. Di chi? di nessuno, da nessuno; o meglio, di sè, da sè. Purchè non si concepisca questo *sè* come soggetto dell'atto, come un atto che preceda un altro atto, che dipenda dal primo. No: l'atto è porsi. Chi si pone? nessuno, nulla si pone: la realtà è porre sè, senza un sè che si pone, poichè se ci fosse il sè che si pone, sarebbe già

(143) *Op. cit.*, p. 126.

Digitized by Google

posto; sarebbe fatto, non atto. Ripeto, non riesco a formarmene un concetto. Mi sforzo di buttarmi nella corrente del divenire, mi sforzo di pensarmi puro divenire: ecco: io divengo.

Io! L'attributo dell'Io è divenire. Ma è attributo dell'Io che non mi riesce di risolvere nel divenire, che devo concepire come il sostrato del divenire e il divenire come processo di esso. Il mio Io, che, come tale, non diviene perchè è sempre il mio io e nient'altro che il mio Io, Io, Io, Io,... attraverso tutte le mutazioni, diviene, si muta; non è il *mutarsi*, ma un mutare sè, sè che preesiste al mutare; diversamente non è concepibile neanche il mutare; la mutazione che è un diventar *altro dell'identico* che resta identico. Sostanzialismo? Si capisce. Sostanza almeno almeno come un centro di riferimento che, come tale, non diviene, ma è. Il che, naturalmente, nè ammette nè può ammettere il Gentile. In fatti, deve essere chiaro che lo spirito come processo, atto, non si può confondere con lo spirito-sostanza, come soggetto di attività distinto dall'attività e di là da tutte le sue manifestazioni, in cui si realizza, o meglio, che sono la sua realizzazione. Anche questo *sua*, se si riferisce al soggetto degli idealisti, può trarci in inganno; si deve dire: è la realizzazione di queste manifestazioni. Manifestazione di chi, a chi? Di nessuno a nessuno. Insomma non so come esprimermi per salvaguardare la purezza dell'atto senza dovermi correggere ad ogni istante. Tanto ha potuto sopra il nostro modo di pen-

Digitized by Google

sare e di parlare il platonismo, l'empirismo, il sostanzialismo! Non posso pensarlo, lo spirito, nell'idealismo, nell'attualismo, che per i suoi attributi sostantivi, però correggendo un pochino anche questi: lo spirito è divenire, lo spirito è libertà, lo spirito è atto...; coll'aggettivo corro pericolo di perpetrare l'errore dei sostanzialisti: è falso che lo spirito *sia libero,* che sia *diveniente* che *sia uno.* Per esprimersi idealisticamente bisogna cambiare colla forma *mentis* pratica, anche la forma *dictionis.* Il che, per sè, non significa ancora che l'idealismo sia falso: il nostro linguaggio non è ancora tutto impregnato, per toccare un solo esempio, della vecchia opinione tolemaica, del sole che gira intorno alla terra? L'idealismo attuale è falso perchè non si può concepire, non perchè non si può esprimere col linguaggio corrente, tutto impregnato di sostanzialismo. Ma procediamo.

Lo spirito è l'esperienza, non come contenuto, ma come atto, nel quale risiede e consiste tutta la nostra vita spirituale. Noi siamo non qualche cosa che ama, odia, intende, ecc. ecc., ma il puro amare, odiare, intendere, ecc. ecc., fusi in un atto solo che è sintesi a priori, creazione. Appunto perchè lo spirito è la pienezza dell'atto del soggetto o del soggetto come atto e nient'altro che atto, è pericolosa — dicono gli attualisti — (io dico è impossibile) ogni definizione, perchè gli attributi della definizione tendono, come osservavo sopra, a fissare la realtà spirituale, a sostanzializzarla. Il Gentile ci arreca degli esempi caratteristici del pericolo di sostanzializzare: *lo spirito è real-*

Digitized by Google

tà che si realizza; lo spirito è verità; factum, quatenus fit. Si vede subito, osserva il Gentile, come la prima definizione: *realtà* che si *realizza* è formulata in termini del sostanzialismo: realtà è il suo realizzarsi: qui, invece, la realtà è presa come concetto distinto dal secondo, e pensabile come per se stante, come *subiectum.*

E nella seconda definizione, la verità si è tentati di concepirla come puro contrapposto dell'errore, come qualche cosa di fisso, di già formato e oggettivo, che si dirompe, per così dire, in mille determinazioni che sono quelle che sono, cioè sono le *verità* che saranno sempre quelle verità, eterne, immutabili come la Verità: anzi tutta la vita dello spirito si pensa come la continua posizione dei momenti determinati e fissi dello stesso spirito (144). Ma nulla è circoscritto, nulla è per sè stante e chiuso in sè: tutte le verità si articolano ed esistono in quanto si articolano, attraverso la mente in cui si formulano, in sempre nuove relazioni, e sono verità *quatenus fiunt,* in quanto, cioè, sono il concreto svolgimento dello spirito che è processo continuo, non progressiva sintesi di momenti, di posizioni definite. Il che viene a dire che il carattere fondamentale — veramente tutto è fondamentale, e niente è fondamentale — dello spirito come processo *è l'unità*: l'unità immoltiplicabile. Mi permetto di riportare un limpido passo del nostro filosofo. « L'unità dello spirito è *immoltiplicabile,* perchè, qualunque sia la psicologia con cui ci sforziamo di realizzare

(144) *Teoria dello spirito,* cap. III, 22.

Digitized by Google

e ricostruire la realtà spirituale, non è possibile mai pensare che questa realtà si scomponga in parti, ciascuna delle quali sia concepibile per sè, come unità chiusa in sè, irrelativa alle altre ». Anche la psicologia empirica, dopo aver distinto nei fatti di coscienza diversi elementi come termini ultimi delle sue analisi, bada ad avvertire che tutti gli elementi si fondono in unità e hanno un centro comune di riferimento. Questa unità è pure affermata dalle vecchie psicologie speculative, che, distinguendo astrattamente le diverse facoltà dell'anima, riaffermavano sempre l'unità impartibile, la semplicità di essa. « La vita, la realtà, la concretezza della attività spirituale è nell'unità, e non si ha la moltiplicità se non uscendo dalla vita, e fissando le morte astrazioni che risultano dalla analisi ». (145) Oltre che immoltiplicabile, l'*unità* è anche *infinita.* La dimostrazione non è difficile, dopo il fin qui esposto. Si riduce a questo: noi non possiamo pensare nè a cose nè a coscienze, che siano al di là della nostra coscienza, che non vengano poste dalla nostra coscienza: esse sono « fuori di noi », ma soltanto nella coscienza. Il « fuori » è sempre dentro; cioè designa un rapporto tra due termini, che, esterni l'uno all'altro, sono tuttavia interni entrambi alla coscienza. « Niente c'è per noi, senza che noi ci se n'accorga, e cioè che si ammetta, comunque definito (esterno o interno), dentro alla sfera del nostro soggetto ». (146) Il che vuol dire che la coscienza

(145) *Teoria dello spirito,* cap. III, pag. 23.
(146) *Op. cit.*, p. 25.

Digitized by Google

non si può trascendere. Vedremo se è vero e in che senso è vero. Una cosa salta, però, agli occhi: che, cioè, dal fatto verissimo che niente c'è *per noi*, che sia al di là della nostra coscienza, non si può ancora logicamente inferire che, dunque, è la coscienza che pone tutto quello che è nella nostra coscienza e lo pone in tutta la sua realtà. La semplice correlatività dei termini non importa ancora la dipendenza esistenziale di uno di essi dall'altro. Gli idealisti dell'atto puro, cioè i veri e coerenti immanentisti sono, anzi, chiamati a dirci come sorga, in noi, *un fuori di noi*, come, cioè, la coscienza una si dirompa per così dire in un *di dentro* (soggettivo) e in *un di fuori*. E lo diranno a loro modo, rispondendo con una affermazione categorica a un'altra domanda che sorge dalle dottrine esposte: lo spirito è, esso, tutta la realtà? E se è tutta la realtà e uno degli attributi suoi è l'unità immoltiplicabile, come può esistere, perchè è da che esiste la moltiplicità?

Per completare la nostra esposizione dei caratteri dello spirito dovremmo ora parlare della storicità della realtà spirituale, ma ad essa consacreremo parecchie pagine in un altro capitolo. Deve, però, già ora essere chiaro che la storicità è l'attributo degli attributi, perchè di essa sono improntati tutti nel loro intimo essere: la verità è storia, la spiritualità è storia, la soggettività è storia, l'unità è storia. La storicità non è un aspetto dello spirito, ma, più evidentemente che gli altri caratteri, l'essenza intima dello spirito.

Digitized by Google

CAPITOLO IV

Ancora l'idealismo attuale

Unità e moltiplicità

Se la realtà dello spirito fosse limitata da altre realtà ad essa opposte:

a) Lo spirito non sarebbe più libero; *b*) la sua unità non sarebbe più infinita; *c*) cadrebbero ad uno ad uno tutti gli altri attributi essenziali dello spirito, perchè esso non sarebbe più pensiero, cioè qualche cosa che non si può trascendere, o assoluta immanenza. Lo spirito è unità, infinità, assoluta spiritualità soltanto se non incontra sulla sua via nulla che gli sbarri il passo. Lo spirito si può concepire come libertà, infinità, spiritualità soltanto se « si supera il dualismo, e si vede nella stessa natura, nel corpo, l'effetto dell'attività dello spirito. Lo spirito, se è libero, se cioè è spirito, deve estendere il proprio dominio

Digitized by Google

fin dove giunge col suo pensiero, sin dove gli apparisce segno di vita o di semplice essere. Niente che sia pensabile deve essergli esterno. Se qualcosa o qualcuno gli si presenta, in veste di amico o di nemico, non potrà essere che una sua creatura, da lui stesso posta a fianco o di fronte, o di contro a sè ». (147) Ecco — secondo gli idealisti — il concetto vero concreto dello spirito che non esclude nulla da sè, che è tutto, atto puro, pura esperienza infinita. « L'esperienza, dice il Gentile, non è stata mai concepita, come avrebbe dovuto filosoficamente concepirsi, quale pura esperienza ». E perchè? Perchè il concetto dell'esperienza si è sempre fondato, anche per coloro che considerano la discriminazione di soggetto e oggetto come postuma ed estranea all'essenza della pura esperienza, sul presupposto o almeno sul sospetto di un'opposizione tra la realtà da conoscere e il principio conoscitivo, cioè della trascendenza del conoscibile rispetto all'atto del conoscere, dell'Io rispetto al non-io. Ebbene l'idealismo assoluto ha messo in chiara luce l'illegittimità, anzi l'assurdità di questo riferire il contenuto dell'esperienza a un termine che sia di là dall'esperienza stessa. Riferimento illegittimo, assurdo, perchè l'esperienza non si trascende. Non si trascende nè dal lato dell'oggetto, che è contenuto del conoscere, nè da quello del soggetto, che ne è il principio ». (148) Scrive un france-

(147) *La riforma dell'educazione*, p. 199.
(148) *L'esperienza pura, ecc.*, pp. 14-17 passim.

Digitized by Google

se che ha molti punti di affinità col Gentile: « La scienza cerca il reale e cercandolo non trova che se stessa... La ricerca del reale è il reale stesso: il pensiero include e costituisce l'universalità dell'essere; il reale è questo che tu sei, questo stesso, la cui ricerca all'infinito è la tua ragione essenziale e la tua ragione generatrice, e il cui possesso, se mai fosse possibile, sarebbe la tua ragione definitiva ». (149) Il reale, in altre parole, è il divenire della sua idea come unità di sè e del suo altro, del soggetto e dell'oggetto. Ecco l'esperienza concreta, pura. Salta agli occhi la diversità di essa dall'esperienza dell'empirista, diversità che io riassumo largamente sotto alcuni punti, perchè nella sua intelligenza consiste gran parte dell'intelligenza dell'idealismo attuale o dell'assoluto empirismo.

1. L'esperienza dell'empirismo è prodotto di una realtà estralogica, del così detto dato, che è quel che è, nè c'è ragione che sia altrimenti. Il bruto fatto meccanico non può generare altro che meccanismo. L'esperienza così intesa, non solo non è la pura esperienza, ma non è neanche l'esperienza, dice il Gentile. La ragione è chiara: « una cognizione a posteriori è concepibile soltanto nella posizione stessa in cui si concepisce quella cognizione a priori, a cui essa si contrappone: quella certa posizione dualistica di una po-

(149) WEBER, nell'opera *Vers le positivisme asolu par l'idéalisme* - Paris, 1903. — Cito da *La filosofia contemporanea* del DE RUGGERO, Vol. I, pagg. 184-5

Digitized by Google

tenza conoscitiva da una parte e di una realtà conoscibile dall'altra: posizione, nella quale l'esperienza, nell'atto stesso che la si vuole affermare, si nega, perchè già prima che essa intervenga si ha cognizione della realtà conoscibile », e come può essere a posteriori tutta quanta la cognizione, se la cognizione fondamentale, la più difficile ed essenziale si dà per a priori? La pura esperienza, invece, è logica: la sola logica che si possa concepire, se non si vuole trascendere l'atto razionale, logica vivente, che crea le sue leggi nell'atto stesso che le vien realizzando. Non anticipa leggi al fatto del pensiero; ma esclude appunto perciò l'esistenza di veri e propri fatti del pensiero ». L'esperienza dell'empirista vuole essere a posteriori, l'esperienza dell'idealismo non è nè a posteriori nè a priori. Non è a posteriori, perchè è necessaria: ogni suo ritmo presenta la necessità logica come intrinseca autodeterminazione o libertà; non è a priori perchè appunto esperienza ». Ossia perchè l'assoluta sua libertà richiede che l'atto suo non sia preceduto da nessuna determinazione, di nessuna sorte. E' sintesi, così, di a priori e di a posteriori.

2. Nell'esperienza dell'empirista, c'è l'opposizione platonica di senso e di intelletto che nell'esperienza pura viene annullata. « Essa, l'esperienza pura, non è esperienza sensibile, perchè i concetti di senso e di sensibile si reggono soltanto sul presupposto, superato dalla dottrina dell'esperienza pura, di un reale, comunque concepito, esterno al soggetto, e dal quale

Digitized by Google

si inizierebbe il processo dell'esperienza. Caduto questo presupposto, ogni altra determinazione della cosidetta esperienza sensibile si dilegua» Se si considera, infatti, la sensazione per quel che è, essa ci apparisce come un atto, come atto particolare e universale insieme, perchè è il soggetto stesso nel suo processo, in cui si esaurisce la totalità della vita psichica nell'attualità sua e si pone come affermazione assoluta dell'infinito; in altre parole, anche la sensazione è da concepirsi come un'attività immanente originaria dell'Io; libera produttività di esso come spirito, poichè non è altro che spirito. In ogni atto del soggetto tutta la realtà è vita dell'atto, e nell'intimità di esso si annulla come senso, come percezione, come intellezione e volizione. Senso, intelletto, ragione, volontà non sono fasi di un processo, ma sono la concretezza assoluta d'ogni processo. E nell'atto del pensiero come pura esperienza sparisce anche l'opposizione di teoretico e pratico..... La teoria, infatti, si oppone alla pratica, finchè l'essere oggetto della teoria è un antecedente dell'esperienza: nel qual caso l'essere della pratica è invece il prodotto, il conseguente dell'attività spirituale. E l'uomo ora pare che contempli inerte il corso del mondo, e ora che vi intervenga operoso per indirizzarlo verso i suoi fini (150). Ecco perchè il Gentile si scosta, anche in questo, che è uno dei punti fondamentali del pensiero crociano — distinzione di toeretico e pratico — dalle idee sistematiche del

(150) *L'esperienza pura*, pp. 233,230 passim.

Digitized by Google

suo amico idealista. Il quale, d'altra parte, chiama misticismo questa filosofia, per la quale tutta la realtà si assomma nell'atto del pensiero, che unifica tutta l'infinita varietà naturale e umana in una assoluta unità, nella quale tutte le distinzioni si sommergono e si perdono. A suo luogo vedremo come il Gentile definisce i rapporti tra il misticismo e l'idealismo attuale; ora vediamo come giustifica, cioè spiega, la riduzione del pratico al teoretico, o, meglio, la riduzione del teoretico e del pratico nel concreto e caldo atto del pensiero. « Se l'esperienza prescinde dai presupposti realistici e s'intende come autocoscienza del reale, che appunto nell'acquisto di questa sua consapevolezza si realizza, l'esperienza non è solo contemplazione della realtà, ma contemplazione e, insieme, creazione. Una creazione che impegna tutto l'essere nostro, e lo consuma in una combustione benefica sempre, rispetto ai fini superiori del mondo; lo consuma e lo rinnova in una continua trasformazione, nella quale, nell'intimo nostro, ci è dato sorprendere sempre lo stesso processo essenziale autocreativo della realtà ». (151) Il che viene a dire che ogni atto dello spirito è tutto lo spirito e tutta la realtà, che è l'esperienza nella sua immanente consapevolezza. Ed ora si capirà perchè lo spirito è detto ed è, nell'idealismo, *autoctisi*. L'esperienza è creazione che non suppone nemmeno un creatore: « Il creatore è appunto la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo ». L'Io, pensando, si

(151) *L'esperienza pura*, p. 30.

Digitized by Google

attua determinandosi: e non pensa, a rigore, se non se stesso determinato. È vero. Di nulla possiamo avere coscienza senza insieme avere coscienza di noi stessi, come soggetto dell'atto che si attua attraverso le sue determinazioni, che sono poi le nostre determinazioni. Il che però non importa, per sè, come vuole l'idealismo, nè che le determinazioni siano esclusivamente da noi e non anche da oggetti fuori di noi, di noi che ci determiniamo anche secondo il loro impulso specifico, individuale; nè che alla base e come centro di riferimento della autodeterminazione non vi sia un Io che si determina, che, nel linguaggio idealistico, si crea, si attua. L'Io c'è, come centro delle determinazioni, anche per gli idealisti. Anzi « lo svolgimento spirituale, in cui l'esperienza consiste è questa progressiva autodeterminazione dell'Io: nella quale ogni momento è un'affermazione in nuova forma dell'Io stesso, e però una negazione, un reale annullamento dell'Io nella forma in cui era prima determinato; è un passare dal non essere all'essere di un Io determinato; e poichè un Io non determinato non è nulla, è, si può anche dire, un passare dal non essere all'essere dell'Io. La nostra vita è un continuo morire del vecchio Io, un nascere continuo del nuovo, in cui il vecchio, bensì rinnovato e trasfigurato, permane » (152) Un concetto che non ci è più nuovo, come si vede, e che, spogliato del colore idealistico, si trova in ogni filosofia. Ma è possibile nell'attuali-

(152) *L'esperienza pura,* pp. 37-38.

Digitized by Google

teorico, Io, un centro di riferimento? Ecco la questione alla quale abbiamo già in parte risposto. Intanto ci siamo aperta la via ad intendere la molteplicità, che, secondo il Gentile, non è punto negata, dall'unità trascendentale dello spirito nella sua concretezza. L'idealismo nega soltanto ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto, nega il pensiero come attività pensante se concepita « come realtà già costituita fuori del suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione ». (153) È naturale, perciò, che il Gentile insista, contro le insidie del linguaggio, nella affermazione che, a propriamente parlare, non si può dire che c'*è* uno spirito o lo spirito, perchè essere e spirito sono termini contraddittori. Lo spirito non è , ma si svolge, si attua. *È* la natura, *è* la pietra, *è* la pianta, l'animale, « in quanto tutte le loro determinazioni sono una conseguenza necessaria e preordinata dalla loro natura »; in quanto, cioè, e appunto per questo, « sono processi di realtà logicamente esauriti, quantunque non ancora del tutto attuati nel tempo ». (154) La loro esistenza è idealmente se non empiricamente, attuata, perchè è tutta contenuta e determinata nella loro natura, che è la legge fissa e immutabile delle loro operazioni. Lo spirito, invece, non ha una natura determinata, non è legato a leggi prestabilite. Ecco un altro concetto difficile dell'idealismo attuale: come, cioè, vi possa es-

(153) *Teoria dello spirito*, p. 13.
(154) *Teoria dello spirito*, cap. III, p. 17.

Digitized by Google

sere uno spirito, che non sia, nel suo fondo, le leggi del suo essere. Non si dimentichi — ci ripetono gli idealisti — che lo spirito è atto che pone sè stesso sempre nuovamente e pone quindi sempre le sue leggi. Ma, si domanda: non c'è una logica alla quale è legato l'atto del pensiero? Non si serve di una logica il Gentile nel discorrere dell'atto puro, come se l'atto si svolgesse secondo leggi fisse? La storia del pensiero umano non si attua secondo certe norme che si possono constatare e formuare, che constata e formula anche il Gentile?. O la storia è un susseguirsi di fatti o di atti senza legame intrinseco dell'uno con l'altro, e, quindi, anche senza un vero susseguirsi, perchè la successione, come legame degli atti, è già una legge di essi? Scrive il nostro filosofo: « Nel mondo della natura, tutto è *per natura*, nel mondo dello spirito, nessuno è nulla è per natura; ma è tutto quello che diviene per opera sua propria: e niente è già fatto, e perciò è, ma tutto è da fare sempre. E tutto quello che si è inteso è nulla rispetto a quel che si vuol intendere e non si è ancora inteso ». (155) Va bene, ma domandiamo: *a*) Quello che non si è ancora inteso lo intenderemo, se lo intenderemo, seguendo le stesse leggi del pensiero che ci hanno guidato nell'intendere quello che abbiamo inteso? La storia di domani è solidale con la storia di oggi e di ieri? Si legano insieme? E con che, se non c'è una legge dello sviluppo storico? Legge che è, bensì immanente in esso, ma a cui esso

Digitized by Google

si conformerà necessariamente. Non c'è una logica che presiede e dirige gli atti del pensiero? che, si capisce, sono sempre nuovi, ma pur nella loro novità presentano caratteri comuni, cioè una legge comune del loro divenire. In questo caso la loro libertà non sarebbe assoluta, non sarebbe senza natura intrinseca normativa che li fa essere quello che sono e non possono essere che quello che sono; che, per dirla crocianamente, sono quello che sono perchè sorgono necessariamente come sorgono dalle situazioni storiche, cioè dagli atti che li precedono e, in un certo senso, li individuano. Dunque sono anche per natura. A meno che non si debba vedere nelle serie dei nostri atti un *morcellement* all'infinito senza un legame che ne costituisca la serie. *b*) Se la natura ha le sue leggi fisse e immutabili, lo spirito trova, pure, nella natura un limite alla sua creatività; lo spirito sarà atto che riferisce a sè le cose come a centro, non atto che le pone, perchè esse sono, stanno, fisse e immutabili nella loro natura, nella loro indefinita molteplicità, e la bella attraente teoria della esperienza pura deve cadere di fronte alla realtà che lo spirito trova, non fa. Non solo. Lo spirito è, oltre che teoria, anche prassi; e, come tale, si pone in rapporto con persone, cioè con soggetti di conoscenza e d'azione, come termini del nostro operare. È dunque legato a degli Io che trascendono il suo Io; legato a una duplice molteplicità, di cose e di persone che lo trascendono. La realtà sarebbe dunque costituita anteriormente a noi, come altra da noi, come oggetto molteplice della

Digitized by Google

teoria e della prassi e condizionante tutta, o quasi, la nostra attività teorica e pratica, come molteplicità di persone o di cose?

Ebbene, non è difficile, a questo punto, mostrare come, secondo l'idealismo, si unifica la molteplicità delle persone, in quanto sono soggetti dei fatti spirituali, di conoscenza, di amore, di odio ecc., in quanto, cioè, sono concretamente proprio questi fatti spirituali nel loro movimento. Questa molteplicità è unificata dalla conoscenza. Conoscere le persone vuol dire, come s'è veduto, amarle, immedesimarsi con esse, sentire in esse palpitare la nostra vita, confonderle con noi, col vero « Noi » che è la profonda personalità, la realtà vera del noi empirico di noi e degli altri. Le persone, se pensate fino in fondo, si risolvono nella persona, nell'Io trascendentale che le fa essere e le unifica, creandole con un atto che è posizione e insieme unificazione di esse.

E l'Io trascendentale unifica, con un identico atto, anche le cose. Le quali sono molteplicità solo come sintesi di molteplicità e di unità, in quanto, cioè, sono insieme raccolte nell'unità della coscienza. Una molteplicità di oggetti di coscienza implica la risoluzione della molteplicità stessa nell' « unità », cioè l'unificazione di essa nel centro a cui tutti i raggi infiniti della sfera convergono.

Pare, che, anche dopo questa spiegazione, rimanga tuttavia il dualismo. Se lo spirito unifica in sè la molteplicità della natura, c'è, quindi lo spirito e c'è la natura; c'è la molteplicità da unificare e uni-

Digitized by Google

ficata e c'è l'unità unificante. No, dice il Gentile, non c'è dualismo, se si pensa concretamente, se si guarda all'unità e alla molteplicità, non come a due entità, ma come a due momenti della stessa unica entità. Lo spirito, abbiamo detto, è processo costruttivo, è svolgimento, e « chi dice svolgimento, dice non solo unità ma anche molteplicità: dice rapporto immanente tra unità e molteplicità » (156). Nella molteplicità è la vita dell'unità, nell'unità è la vita della molteplicità. Lo spirito è cioè, infinita unificazione del molteplice, com'è infinita moltiplicazione dell'uno. « Lo svolgimento è moltiplicazione che è unificazione, ed è unificazione che è moltiplicazione. Lo spirito mette in rapporto fra loro le unità del molteplice, e formanti la molteplicità. Materializza la realtà che concepisce come molteplice, ma tale può concepirla, unificandola, e però smaterializzandola e riassorbendola nella sua stessa sostanza spirituale » (157). La molteplicità non esiste, ma è pura astrazione, fuori dell'unità che la pone. Il pensiero è dialettica, cioè processo di svolgimento che non è identità, cioè unità astratta, ma unità e molteplicità, insieme, ossia identità e differenza. La legge che lo governa non è quella del pensiero pensato, ossia del mondo immutabile e sempre identico a se stesso della vecchia filosofia e del platonismo. Noi — scrive con una certa enfasi il Gentile, — quando ci siamo affacciati nell'età moderna allo spirito come attività tra-

(156) *Teoria dello spirito*, capo IV, p. 32.
(157) *La riforma dell'educazione*, p. 108.

Digitized by Google

scendentale produttiva del mondo oggetto dell'esperienza, ci siamo trovati in un mondo nuovo, che non è oggetto di esperienza, poichè non è pensato, ma ragione e principio di quanto si pensa; e non può essere governato esso stesso dalla legge, che è propria del vecchio mondo, nel quale rimangono chiusi tutti coloro che continuano ad indicare il principio di non contraddizione come le colonne di Ercole della filosofia » (158). Abbiamo già messo in rilievo la differenza delle due dialettiche, del *pensiero pensante* e del *pensiero pensato*, e abbiamo anche fatto risaltare che nella dialettica del pensiero pensato, di Platone, di Aristotile, e di ogni forma di naturalismo, anche se esso — dice il Gentile — si designa col pomposo nome di evoluzione, non c'è, per l'idealista, vero divenire. Non ci può essere divenire là dove la natura è pensata come l'antecedente del pensiero, come realtà già realizzata, che, come tale, si può pertanto definire e idealizzarla in un sistema di concetti fissi e immutabili. « La natura aristotelica, tal quale quella di Platone, non è oggetto di scienza, in quanto natura, e in quanto oggetto di scienza, non è più natura, movimento, ma pura forma: concetto e sistema di concetti ». Non essendo nè potendo essere divenire del pensiero, il divenire aristotelico resta una pura esigenza: pensato non è divenire, come divenire non si può pensare (159).

Questa filosofia domina in tutta l'antichità: ecco

(158) *Teoria dello spirito*, cap. IV, p. 37.
(159) *Teoria dello spirito*, cap. IV, p. 41.

Digitized by Google

perchè gli antichi non intesero la storia o il progresso. Che cosa è la storia? È una « realtà che si realizza mercè un processo che non sia vana dispersione di attività, ma creazione continua della realtà stessa o incremento del suo essere ». (160) Ebbene, per quella filosofia la realtà non si realizza, perchè è tutta realizzata: è realizzata come sistema di concetti che attua imperfettamente la natura e come ideale in sè perfetto — se no come potrebbe essere ideale? — del pensiero umano: non c'è, quindi, storia nella natura, non c'è storia nel pensiero. Non si sospetta che lo spirito umano entri a formare il processo della realtà, che la realtà sia processo, realizzazione dialettica graduale dell' umanità. « La concezione dialettica della storia è possibile soltanto a condizione che in essa non si vegga un passato, ma lo stesso presente; che lo storico cioè non si stacchi dalla sua materia e non faccia delle *res gestae* il presupposto e l'antecedente già consumato della sua *historia rerum gestarum* ». (161) Sarebbe trasformare la storia, che è spirito, nella vecchia natura. La storia è in quanto è lo stesso pensiero dello storico: ciò risulta da quando abbiamo detto intorno alla soggettività del fatto spirituale. Solo se la storia è fatto spirituale, identico collo spirito dello storico, rico, sarà processo di formazione, sarà dialettica, creazione di realtà. L'oggetto distaccato dal soggetto, ossia dall'attività storiografica, l'oggetto che si ponga in sè

(160) *Op. cit, cap. cit.* p. 41.
(161) *Op. cit. l. cit.* p. 42.

Digitized by Google

come qualche cosa di già fatto, di esaurito e, quindi, trascendente; cioè nel caso nostro, la storia come opposta allo spirito che se la rappresenta, è non pensiero, ma pensato, e, quindi, un simultaneo, che nega ogni successione, ogni divenire: è natura, la vecchia natura, non spirito, lo spirito, per la semplice ragione che non è atto, ma fatto. E la natura non diviene, non evolve, perchè è sistema di rapporti già tutti posti e consolidati: tanto vero che al pensiero si presentano insieme tutti i gradi dell'evoluzone della natura dei naturalisti e, quindi, anche della storia concepita come natura. — Concetti questi già noti a chi ha qualche famigliarità colle teorie crociane e, anche, colle bergsoniane. Poichè qui il Gentile si accorda col Bergson nel concepire la simultaneità dei fatti delle scienze naturalistiche e la realtà vera, la psichica, nel senso largo, come penetrata dal divenire dello spirito, dalla *durée*, che la fa. (162) Bergson differisce, come è noto, dal Gentile, perchè per lui è coll'intuizione, non col pensiero logico, che si penetra nel

(162) « La doctrine (di Spencer) portait bien le nom d'évolutionisme: elle pretendait rémonter et redescendre le cours de l'universel devenir. En réalité il n'y était question ni de devenir ni d'évolution. L'artifice ordinaire de la méthode de Spencer consiste a reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué ». BERGSON, *L'évolution crèatrice* - p. 393.

Le philosophe doit aller plus loin que le savant. Faisant table rase de ce qui n'est qu'un symbole imaginatif (il concetto), il verra le monde matèriel se resoudre en un simple flux, une continuité d'écoulemente, un devenir. - *op. cit*, p. 398.

Digitized by Google

cuore della realtà a farla nostra, noi: vita della nostra vita profonda. Senonchè, coll'intuizione si resta nel dualismo di soggetto e oggetto, che è vinto col concetto del pensiero come mediazione, creazione, logica. Il Gentile ci esorta: sottraetevi all'ordinaria e inconsapevole astrazione per la cui realtà è quella che voi pensate, mentre, se voi la pensate, non può non essere se non nel vostro pensiero; mirate con fermo occhio a questa vera concreta realtà che è il pensiero in atto: e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver conoscenza di ciò che si pensa: il vedere, per esempio, quel che si vede ». Certo: se la realtà è tutta nel pensiero, anzi il pensiero, molti e i più tormentati problemi, sono belli e risolti, o meglio, belli e negati alla radice: ma che fare se quei problemi negati e rinnegati, si affacciano sempre con eguale veemenza al nostro pensiero e reclamano una soluzione meno semplice di quella dell'idealismo attuale? E ogni soluzione, che non sia inutile negazione, ci porta fuori del soggetto, nella trascendenza, nel platonismo. Il che si vedrà sempre più chiaramente a misura che l'idealismo sarà chiamato alla soluzione dei grandi problemi del pensiero e della vita.

Dunque — afferma il Gentile — la natura non ha dialettica. E perchè? Che cosa è la natura? Questa natura che lo spirito trova fuori di sè come proprio antecedente? Nell'esame del concetto della natura attraverso tutte le filosofie, condensate nei principi fondamentali, da Socrate fino a Hegel, apparisce magni-

Digitized by Google

ficamente uno dei caratteri, anzi il carattere della filosofia di Giovanni Gentile: la storicità nel senso di tendenza, di atteggiamento energico e coerente a dominare la realtà storica mediante un principio unico, che è, si capisce, quello dell'idealismo attuale. Il De Ruggiero — da buon idealista — ha detto a ragione di lui: « Possedendo da gran signore, come nessuno altro tra i moderni, i problemi storici della speculazione filosofica, egli è riuscito a penetrarli del suo pensiero, a comprenderli in quella attualità, che è poi la verità loro più intima e profonda » (163). Qui la sua superiorità sul Croce è evidente. Tutti i sistemi del pensiero gli sono famigliari; tutti i problemi sono individuati organicamente e dinamicamente, cioè nel loro spiegarsi attraverso le successive concezioni della realtà, in modo che noi assistiamo a tutto lo sviluppo di essi: cioè li vediamo, non in quadri belli e fatti e chiusi e nettamente distinti gli uni dagli altri, come ci vengono presentati in molte storie della filosofia, ma come momenti di una corrente unica, continua, senza *hiatus*, della storia del pensiero.

Che cos'è la natura? E' un universale, come insegna Platone, che risolve la natura *nell'idea* della natura, o è unione, sintesi, dell'idea o forma, e del suo opposto, la materia, come correggendo e contemplando Platone — al modo che lo s'intende comunemente — dimostra Aristotile? E, se la natura è individuo come unità di materia e forma, il principio dell'individua-

(163) *La filosofia contemporanea*, II, p. 259.

Digitized by Google

zione è nella materia o nella forma? Quale dei due termini genera quell'unità che è l'individuo? Sono note le ragioni portate dalle diverse scuole medioevali per l'una o per l'altra delle due dottrine opposte; e sono noti anche i tentativi di sciogliere i problemi fatti dalle due scuole, dei tomisti da una parte, per i quali il principio di individuazione sta nella materia *signata quantitate*, e degli scotisti, che lo vedono invece nella *haecceitas*. La critica del Gentile a tutti questi tentativi di definire l'individuazone è questa: la realtà aristotelica, a guardarla bene, è astratta universalità senza particolarità, e, quindi, senza individuo (164).

Ammessa la dualità, negato, cioè, il rapporto a priori di materia e forma, e dovendo, quindi, pensare la forma come escludente la materia e questa come escludente la forma, ci troviamo davanti ad un indeterminato che non può produrre da sè le determinazioni (*materia*) e davanti a un pretesto determinante (*la forma*), che non può determinare nulla individualmente, per la semplice ragione che essa, la forma, è la possibilità specifica, non individuale, degli esseri. C'è l'aspirazione all'unità, non l'unità. Partendo dalla dualità — è questo uno dei più generali principii dell'idealismo — non si arriva più all'unità, perchè dall'astratto non si può passare al concreto. « Se si parte dalla dualità questa non può non essere eterna dualità, perchè non può non essere identica a sè, e, quin-

(164) Vedere: *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, p. 173, segg. 1913, Bari - Laterza.

Digitized by Google

di, incapace di unificarsi; se si parte dall'unità, questa rimane un'unità astratta, che non può rendere ragione della dualità » (165) e, quindi, neanche dell'unità concreta. E questa dualità perdura in tutte le filosofie che immaginano la realtà come presupposto del pensiero. In tutte queste filosofie « la forma è, in fondo, l'idea del mondo, la sua ragione, il suo disegno, il logo, Dio: e la materia è, a sua vota, quel termine oscuro, ma irriducibile nell'essenza stessa di Dio, che fa che il mondo si distingua da Dio pure attuando un suo pensiero ». (166) E si capisce, pensa il Gentile, che come il principio di individuazione non può venire dalla materia (indeterminata), non può venire neanche dalla forma che è astratta, che è un universale che non è particolare, un ideale che non è reale. Si veda Hegel. « Posta la logica o nesso di tutte le categorie del reale, come o donde la natura? » cioè il particolare. Hegel non può risolvere questo che è forse il problema più arduo dell'hegelismo. E perchè? Per la stessa ragione per la quale non può risolverlo Platone. « Il logo è la pensabilità, o pensiero di tutto: sicchè una delle due: o non c'è altro che il logo; o c'è altro, ma non è pensabile (intelligibile). Nel primo caso, oltre il logo non c'è la natura, nel secondo, ci sarà la natura, ma non la sua filosofia: e se il logo è stato escogitato per intendere la natura, il logo non è più logo, ossia quello che doveva essere. Sicchè la posi-

(165) *Teoria dello Spirito*, Cap. V., 52.
(166) *Op. cit., cap. cit.*, p. 55.

Digitized by Google

zione del logo esclude la natura» (167). La critica a questa posizione della filosofia hegeliana non regge. Il logo è la pensabilità di tutto, quindi anche della natura. Nella quale esistono, come ragione dell'intelligibilità di essa, di tutte le leggi del soggetto, o dell'idea che si svolge come soggetto. La razionalità del reale cosmico e quella dell'ideale è, secondo Hegel, identica: ecco perchè la natura è intelligibile. Dice bene, come interprete di Hegel, lo Hibben: « L'intelligenza che contempla l'universo trova in questo una consimile intelligenza che rivela sè stessa, come il viso risponde al viso ad uno specchio. L'intelligenza, la quale caratterizza la mente che osserva, e il mondo il quale è l'oggetto della osservazione, sono una sola e medesima cosa ». (168) In questo senso vanno interpretate queste parole di Hegel: « Le forme logiche del concetto... sono, come forma del concetto, lo spirito vivente del reale: e del reale è vero soltanto ciò che, in forza di queste forme, per mezzo di esse e in esse, è vero ».(169) E non mi par vero che, come dice il Gentile « l'Idea restando dentro la sfera del logo svolge tutta la attività logica e che, perciò, la negazione che la pura Idea fa di sè stessa, chiusa in sè stessa, è intrinsecamente incompleta, come universale senza particolare e senza la consapevolezza, che essa acquista solo diventando natura, e, poi, Spirito». Dice ancora.

(167) *Teoria dello spirito,* Cap. V., p. 56.
(168) *La logica di Hegel,* trad. it., Bocca, pp. 3-4.
(169) *Enciclopedia,* trad. it., Laterza, p. 143.

Digitized by Google

lo Hibben: « È nel processo di cognizione, nell'idea che perviene all'autocoscienza, che l'unilateralità della subbiettività e della obbiettività (del Logo e della Natura) è superata. In questo processo vi è, da un lato, la razionalizzazione del mondo obbiettivo, cioè la sua trasposizione in concezione subbiettiva e pensiero, e, dall'altro, l'asserzione di ideali subbiettivi in mezzo ai fenomeni obbiettivi dell'essere, la quale modifica e adatta questi ultimi ai suoi bisogni e alle sue norme ». (170) Il passaggio del Logo alla natura è, quindi, rispondente a un'intima esigenza logica: l'idea deve passare da un grado incompleto ad un grado più alto di sviluppo, e questo passaggio è compiuto mediante la interiore compulsione del pensiero; cioè è necessario, logico. E libero insieme, nel senso che esso si compie per la libera attività dell'idea, che è una forza, un'attività che si rivela nella sua universalità e nella sua particolarità, nella sua unità e nella sua molteplicità, come mente e come natura, intelligibile l'una e l'altra per l'Idea. La natura ha luogo perchè l'Idea nega e deve negare sè stessa come pura universalità e pura soggettività e si rivela nell'oggetto, nel molteplice, portata dalla stessa logica per la quale si è rivelata attraverso i vari stadi del suo sviluppo subiettivo. Il processo dell'universale subiettivo sono momenti complessi e ideali d'un processo unico. Non credo, perciò, giusta la

(170) *Op. cit.*, p. 244.

Digitized by Google

conclusione della critica del Gentile: Hegel non risolve il problema del principio di individuazione: non può risolverlo, perchè la realtà presupposta dal pensiero è un universale astratto, un pensato che non può mai diventare concreto. — Ma chiediamo noi: l'Idea non può rivelarsi prima come universale, poi come particolare, considerati come semplici momenti di un unico processo? E considerati il *prima* e il *poi* come valori puramente ideali del processo integrale del pensiero? Certo, in questa concezione, l'individuo, la natura ha il suo valore, la sua ragione di essere, fuori di sè stesso, nella idea che in esso si rivela come legge del suo essere, ma questo significa semplicemente che *la trascendenza platonica si impone anche ai sistemi che passano come i più gagliardi tentativi verso l'immanenza.*

Il logo è la Ragione — forza infinita, non solo come modello della vita e della coscienza della vita, della inconsapevole razionalità della natura e della consapevole razionaltà dello spirito, ma anche come creatore eterno di queste due razionalità che sono una identica razionalità. Nel suo potere creatore infinito, che pone i due momenti ugualmente necessari dell'essere o l'essere nei due elementi che si integrano e si esigono vicendevolmente, sta, per Hegel e, cambiati un po' i termini e con parecchie riserve, anche per noi, la ragione ultima d'ogni universalità e di ogni individualità.

Certo, non vi è una pura realtà di ragione e una pura realtà di fatto, idea e dato, universale e particolare, come separati l'uno dall'atro e irriducibili l'u-

Digitized by Google

no all'altro; la realtà di fatto è la realtà di ragione che si particolarizza, si limita, si invera in tutte le forme della realtà, che sono intelligibili per la verità di ragione che è in esse come legge del loro essere e del loro operare: cioè, Platone e Hegel vengono corretti da Aristotile e da S. Tommaso.

Strettamente connesso col problema del principio di individuazione è quello degli universali: dal diverso modo di concepirli dipende infatti il modo diverso di concepire l'individuo. Gli universali esistono soltanto *in re*, come affermano i nominalisti, o soltanto *post rem*, in qualità di concetti formati sull'esperienza sensibile, come vogliono i concettualisti, o esistono *ante rem*, cioè nella forma di pensieri di Dio, che si realizzano nel mondo degli individui naturali, ma sono già reali in Dio, come sostengono i realisti? O esistono in tutte e tre queste forme, come, con Avicenna e con S. Tommaso insegnano quelli che il Gentile chiama gli « eclettici »? Il Gentile crede naturalmente insostenibili tutte e tre queste opinioni. Il nominalismo e, in sostanza, anche il concettualismo, è una soluzone naturalistica o materialistica, che, risolvendo la realtà negli individui ,tende a sopprimere la loro intelligibilità, negando il valore assoluto di quegli universali, onde sono intelligibili. E tende quindi a negare ogni valore al pensiero, il quale contrapposto a codesti individui che soli sono reali, non può essere altro che nulla (171).

(171) *Teoria dello Spirito*, Cap. VI, p. 59.

Digitized by Google

E viene svalutato anche l'individuo in quanto la forma di esso, non essendo universale vero, concepibile indipendentemente dall'individuo stesso, questo diventa inafferrabile dal pensiero, inconoscibile, cioè non esistente. Non si raggiunge l'individuo senza l'universale: le particolari esperienze non sono concepibili che in quanto sono penetrate dal concetto. Il realismo non è meno falso. « Se l'universale è già reale e l'individuo non può aggiungere nulla a quella realtà, in che consisterà dunque l'individualità dell'individuo? » (172).

Si potrebbero osservare parecchie cose. L'individualità dell'individuo consiste nella forma della particolarità in cui l'universale esiste e si rivela. L'universale *in re* è l'essere nel quale sono e si muovono tutti gli esseri; è la possibilità dei rapporti di tutti gli esseri fra loro, cioè la possibilità dell'unità del reale, della sua organicità e delle sue leggi. Appunto per questo la realtà dell'universo coincide colla sua conoscibilità. Il reale non sarebbe conoscibile se in esso non ci fosse l'universale, e l'universale non può esserci che sotto la forma di particolari, senza però confondersi con essi. È ben questo il genuino pensiero di Aristotele.

La realtà è organica, cioè gli esseri si implicano a vicenda in quanto hanno tutti qualcosa di comune a cui sia essenziale insieme così d'essere un costitutivo di ciascuno come di non esser soltanto un co-

(172) *Op. cit,. cap. cit.*, p. 60.

Digitized by Google

stitutivo di ciascuno, ma di tutti. Ecco l'universale *in re*. Il vero realismo è la dottrina che considera tutti i particolari come determinazione dell'universale, che è il principio della unità dei singoli e del tutto; che vede nell'essere, negli esseri, le leggi dell'essere, degli esseri. La realtà è una nella sua molteplicità indipendentemente dalla mente umana; cioè l'universale non è punto d'arrivo della riflessione se non in quanto la riflessione, esaminando gli esseri, come esseri, li coglie alla base del loro esistere e operare. Il che ci dà modo di giudicare della critica che fa il Gentile alla posizione « eclettica »: « Se gli universali *post rem* non sono gli stessi universali *in re*, la loro differenza significa appunto che, astraendo gli universali dagli individui a cui ineriscono, si sottrae ad essi quella realtà che essi hanno soltanto aderendo alla individualità, e quindi il concetto è alterazione dell'oggetto e dilungamento dall'essere genuino delle cose che ci si propone di conoscere mediante il concetto ». (173) E si cadrebbe nello scetticismo e nell'agnosticismo. E' noto l'aforisma di S. Tommaso: « *modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum mondum eius* ». Qualcuno ha interpretato soggettivisticamente queste parole dell'angelo delle scuole, quasi che la cosa si debba modellare su noi, non noi sulla cosa. E chi ci assicura allora che la cognizione corrisponda all'oggetto, che l'universale *post*

(17) Vedere VARISCO, *Conosci te stesso*, pp. 259-60.

Digitized by Google

rem corrisponde all'universale che è *in re ad modum fundamenti?* Ma non si pensa che S. Tommaso vuol dire semplicemente che la cognizione è sensitiva (cioè di singoli) se il conoscente è sensitivo e la cognizione è intellettiva (dell'universale) se il conoscente è dotato d'intelligenza; questo è il significato del « *ad modum cognoscentis* ». L'oggettività non è quindi messa in pericolo. Dice bene un'eccellente tomista che noi seguiamo senza, quasi, riserve: « Nous ateignons le dehor par le dedan: il faut que le dedan et le dehors se correspondent ». E sostiene che il senso apprende nel singolare anche l'universale; e deve apprenderlo, altrimenti, essendo il senso l'unica porta aperta sulla realtà esteriore, non potremo mai conoscere e neanche supporre un'essenza, un noumeno sotto il fenomeno. « S'il y a de l'universel incarnè dans les choses; si en d'autres termes l'univers est intelligible, il faut que l'univers s'introduise en nous par la porte du sens, avec ses marques d'intelligibilite, avec ses notes universelles, sans quoi, cet aspect superieur des choses nous demenrerait inconnu, même doués d'intelligence ». (174) E il Varisco, dopo di aver detto che quella di S. Tommaso è una osservazione profonda, aggiunge: « È vera, purchè non se ne dia un'interpretazione che renda la cognizione impossibie. Ora, la cognizione richiede proprio che *forma cognit ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito* » — come dice altrove San

(174) SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, Vol. II, p. 162.

Digitized by Google

Tommaso. « La cognizione consiste nel ricevere una forma (una legge, un universale). O la forma è la medesima, nel conoscente come nel conosciuto, o non c'è cognizione di sorta ». E conclude: « La *conditio cognoscentis*, a cui è subordinata la cognizione, consiste nella possibilità che il conoscente riceva, rendendosene consapevole, quella medesima forma, quella medesima legge, o insomma quella medesima verità che è forma, legge o verità del conosciuto... »

Dunque l'universale *post rem* è essenzialmente identico all'universale *in re*. « La verità che il soggetto conosce, o non è verità (e allora il soggetto non conosce), o non può esser tale soltanto nel soggetto: dev'essere immanente nelle cose ». (175)

Il concetto non è in S. Tommaso, come crede il Gentile, alterazione dell'oggetto e dilungamento dall'essere delle cose: lo stesso universale è nelle cose sotto forma di essenza o quiddità dei particolari e nel concetto come predicabile di molti, come formalmente universale.

Universalia secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsæ autem naturæ (gli universali *in re*) *quibus accidit intentio universalitatis sunt in rebus.* (176) Ecco la formula più comprensiva dell'oggettivismo scolastico, che non misconosce l'attività del soggetto, che elabora in scienza, in concetti, le sensazioni e le intuizioni. E l'intelletto vede, alla

(175) *I massimi problemi,* Note, pp. 282-3.
(176) *In II De An. Lect.* p. 12.

Digitized by Google

luce dei principii di ragione, gli universali delle cose, che sono presenti allo spirito nell'intuizione o nella cognizione dell'individuale. Un'altra difficoltà la solleva il Gentile contro l'universale *ante rem*, come esemplare nella mente di Dio: se esso è già realizzato nella mente di Dio pienamente, in che può consistere la sua ulteriore attuazione nelle cose e nella mente? « Se il mondo è preceduto dalla propria idea, e questa è reale, il mondo è impossibile ». (177) Perchè? Non può Dio far esistere *ad extra*, nel tempo ciò che egli contiene, *ad intra*, nell'eternità? E quale mezzo avrebbe l'uomo per salire alla verità di Dio, a conoscere come Dio conosce, se Dio non avesse realizzato in una forma a noi accessibile la verità delle cose esemplata in Lui dall'eternità? « *Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas* » (178) Il Gentile annunzia così l'antinomia degli universali: « Universalizzare l'individuo è condizione imprescindibile per concepirlo, anzi è lo stesso atto del pensarlo. E senza individuo, *hic et nunc*, non c'è natura; e tutto il concreto, la vita di cui viviamo, ci sfugge e svanisce. Ma universalizzare, è pure idealizzare, e vedersi, quindi, sfuggire dinnanzi, per un altro verso, tutto il reale, che è sempre particolare, determinato, individuo ». (179)

(177) *Teoria dello Spirito*, Cap. VI p. 61.
(178) S. Paolo, *Ad Romanos*, Cap. I, 20.
(179) *Op. cit. l. cit.*

Digitized by Google

Qual'è, dunque, secondo lui, la soluzione? Ecco: « L'individualità non si cerca nella natura, perchè la natura non si può concepire senza quella molteplicità essenziale che è la negazione dell'individuo. Non si cerca nella natura, perchè la natura, in quanto natura, in quanto non spiritualizzata, è meccanismo, e l'individuo dev'essere sè, cioè da sè, vera sostanza, autonomia, libertà ». L'individuo è deificato, come si vede. E conclude: « Oggi sappiamo che il momento stesso della critica mossa da Aristotele a Platone, il bisogno di individuare l'universale, conduce propriamente a rifiutare la natura come forma assoluta del reale, cioè a porre nello spirito la realtà ». (180) E' ben questo l'idealismo. Vediamo lo sviluppo, acutissimo, che ne dà il Gentile.

L'universale platonico non è lo stesso particolare delle singole cose e non può produrlo; è l'idea della realtà, come principio di essa, non la realtà; ciò che dev'essere, non ciò che è. E l'individuo è ciò che è, è il positivo, insegna Aristotile. Positivo è ciò che è posto, è in essere, e non più in fieri; non è nel suo principio, non è nel processo in corso, ma nel risultato. Positivo è il fatto storico come realtà attuata; positivo è ogni fatto della natura già osservato. Il positivo è il posto, ma non dal soggetto; allorchè si presenta al soggetto è già, e bisogna che già sia, perchè possa presentarsi, e solo a questo titolo può dirsi che sia

(180) *I problemi della scolastica*, p. 176.

Digitized by Google

pel soggetto. E' positivo in quanto si oppone al soggetto, in quanto è posto di fronte al soggetto: il quale « si trova innanzi al positivo quando si trova innanzi alla realtà realizzata, che non sia opera sua: e allora è alla presenza dell'individuo ». (181) Ebbene si affretta ad affermare il Gentile: l'individuo così concepito è assurdo. Chi nega ogni dipendenza dell'individuo o del posto per il soggetto, cioè dell'oggetto, dal soggetto; chi lo spoglia di ogni elemento soggettivo ossia di ogni universalità, che gli viene conferita dal soggetto, ossia dalla relazione assoluta all'Io, alla coscienza, lo distrugge come oggetto. L'oggetto irrelativo al soggetto, o l'assoluta e pura estrasoggettività dell'oggetto come termine di una pura intuizione, è un non senso. — Che valore hanno queste osservazioni? Ecco: anche noi ammettiamo la correlatività dei due termini, non però nel senso che sia l'intelletto o il soggetto umano a dare l'universalità e l'intelligibilità all'oggetto: chi lo pone come essere cioè chi gli dà (all'oggetto) l'atto di esistenza, gli dà anche l'intelligibilità sua di fronte all'uomo; quella intelligibilità che possiede coll'atto di essenza nell'intelletto di Dio, in faccia al quale è pienamente relativo in ogni senso. E' relativo anche all'intelletto e, in generale, al soggetto umano, in quanto esiste per il soggetto umano che lo fa suo, lo converte in sè, conoscendo; e, facendo suo l'oggetto, si sviluppa di conoscenza in conoscenza sempre più perfetta e crea, in

(181) *Teoria della spirito*, Cap. VI, p. 75.

Digitized by Google

sè, fra gli oggetti quei rapporti che ne fanno un sistema, una scienza che è *veramente scienza dell'essere perchè anche i rapporti sono oggettivi*. La natura esistente è correlativa all'uomo, in quanto è l'uomo che ne tramuta il materiale bruto fornito dal senso in un sistematico corpo di riconoscenza.

Da un caos di sensazioni, di percezioni, di sentimenti il pensiero trae un cosmo ordinato. Dunque, si dirà, è l'uomo che vi crea l'ordine, che vi mette l'elemento ideale, che produce con elementi soggettivi il sistema o il cosmo. Chi così osserva ci ha capito a rovescio. Noi siamo agli antipodi di Kant, per il quale l'introduzione di un elemento ideale soggettiva la realtà. Per noi quanto più la natura viene interpretata in termini di concetto, di elementi ideali, tanto più essa è afferrata nella sua realtà genuina, nella verità intima, nel profondo suo essere razionale quale è, uscito dalle mani del Creatore. Pensando la realtà, cioè esprimendo in concetti e in sistemi di concetti la sua individualità e la sua universalità, l'uomo non vi mette, a propriamente parlare, nulla di suo, ma non fa che leggere nell'oggetto e dire a sè quello che esso è nella sua natura di oggetto.

Se l'oggetto è per il soggetto, esso è, dunque, relativo al soggetto. E' chiaro. Chi dice relazione dice differenza e identità insieme: chiaro anche questo. Dice bene il Gentile: « Due termini differenti e soltanto differenti, si penserebbero in modo che, pensando l'uno, non si penserebbe l'altro; ossia il pensiero dell'uno escluderebbe assolutamente l'altro ». (182) Sa-

Digitized by Google

rebbero termini irrelativi. Dunque l'oggetto dell'intuizione è anche soggetto, cioè l'intuizione mette qualche cosa del soggetto che intuisce nell'oggetto intuito. Anzi: « la relazione dell'oggetto col soggetto, per cui il primo è posto per il secondo, implica di necessità il concetto che l'oggetto sia posto dal soggetto. E così il concetto del positivo non posto dal soggetto si chiarisce intrinsecamente contradditorio ». Rimandiamo a più sotto le osservazioni, che, a questo punto, sentiamo di dover fare. Noto soltanto che il Gentile, dalla ragione che i relativi devono avere qualche cosa di identico, *passa di punto in bianco e illogicamente all'affermazione della totale identità di essi;* l'oggetto è posto dal soggetto, è il soggetto. L'estrasoggettivo — l'individuo, il particolare — continua egli — non è il concepibile se non considerato in sintesi col soggettivo, coll'universale, con ciò che è universale o a priori nell'intuizione e nel pensiero, ha insegnato Kant. E fin qui, con tutte le riserve e le delucidazioni fatte e date sopra, possiamo essere d'accordo col Gentile. Il quale, imbroccata energicamente la via della soggettivazione dell'oggetto, la percorre fino in fondo.... o quasi.

Che cos'è il soggettivo, l'universale? Lo sappiamo: è la categoria, cioè, secondo Kant, l'universale che può fare soltanto da predicato: ossia è il soggetto nella sua attualità che investe l'individuo, il contenu-

(182) *Teoria dello spirito*, Cap. VII, p. 79.

Digitized by Google

to dell'intuizione — cioè ancora il soggetto o il posto dal soggetto. Ecco la sintesi a priori. E, poichè l'attività dello spirito è il giudizio, cioè la sintesi di soggetto o indivduo e predicato o universale, perciò non ci può essere atto del pensiero se non come universalizzazione dell'individuale e particolarizzazione dell'universale. Ma chi particolarizza, chi, se il soggetto, se l'Io trascendentale è universale? Ecco: l'individuo non è tale senza l'universale, perchè non è intelliggibile che alla luce di esso: l'universale non è universale che come predicato di particolari, appunto perchè è solo categoria. Perciò l'individuo e l'universale, nel loro antagonismo, sono due astrazioni. Pensate l'individuo e lo universalizzate: pensate l'universale, e l'individualizzate. Siamo con Aristotile. I due termini: — *individuo* da assumere sotto la categoria, *categoria* che deve compenetrare l'individuo, — non sono reali, concreti che nel pensiero che universalizza e individualizza, che è unità di universale e di particolare, di concetto e di intuizione; sintesi a priori. Siamo passati dal pensiero astratto al pensiero concreto. « L'astratto universale è quello a cui il pensiero pensa, ma non è il pensiero. L'astratto individuo è pure un termine del pensiero, che vi vuole intuire, sentire, afferrare quasi d'un tratto, di sorpresa ». (183) Ma non è il pensiero. « Ed è perciò naturale che nè l'universale si individui come dovrebbe, per essere reale, nè l'individuo si universalizzi, come pure dovrebbe, per

(183) *Teoria dello spirito*, VIII, p. 85.

Digitized by Google

essere ideale, cioè vero reale del pensiero ». (184) Che è, poi, anche la vera positività, come realizzazione della realtà, di cui l'idea, secondo Platone e secondo Aristotile, è il principio. Dice splendidamente, da questo punto di vista, il Gentile: « Se l'idea è idea, o ragione della cosa, la cosa dev'essere prodotta dall'idea: il pensiero che è vero pensiero deve generare l'essere di cui è pensiero ». La realtà che io sono — diceva Descartes, com'è interpretato dagli idealisti — è in quanto penso: la realizzo pensando con un pensiero che è il pensiero di me. L'autocoscienza pone il Sè, suo oggetto. Nell'essere che è pensato, coincidono e s'immedesimano la particolarità e l'universalità, dando luogo al vero individuo, quale Aristotile lo definì, unità di forma e di materia, dell'elemento ideale che è universale e dell'elemento immediato, positivo, che è particolare. (185) S'immedesimano come differenziazione dell'identico. E come e perchè si differenzia l'identico? — Perchè è atto e processo, e in ogni processo identificazione e differenziazione sono momenti necessari; senza d'esse non ci sarebbe nè processo, nè concretezza come attualità. Ma lo spirito come atto non è infinito? Non è la pienezza della vita e del pensiero, cioè dell'attualità concreta? Non vale per esso in tutta la sua forza il principio di identità e di non contraddizione? Come dunque e perchè diviene? Perchè si particolarizza? — Perchè

(184) *Ivi.*
(185) *Teoria dello spirito,* VII, pp. 86-7.

Digitized by Google

l'universale senza il particolare è astratto, mi dice il Gentile. — E perchè procede, diviene, si particolarizza anche dopo la prima particolarizzazione? Non è esso già nella prima particolarizzazione tutta la concretezza dell'atto? L'infinito concreto? Tutto?

Ma seguiamo l'esposizione gentiliana. Io che penso sono unico perchè non posso trascendere l'atto del pensare, ma questo mio pensare onde penso me, è il pensiero onde penso, insieme, il tutto; è il mio pensare assolutamente vero, cioè universale. L'atto del pensare, per cui sono, mi pone come individuo universalmente ». (186) Va bene: ma se col primissimo atto di pensare penso il tutto, tutto il soggetto e tutto l'oggetto, com'è concepibile il secondo atto di pensare? Il secondo deve essere identico al primo, e il terzo al secondo, cioè non ci sarà nè primo nè secondo nè terzo, non ci sarà processo, progresso, divenire, ma pura purissima eternità statica: Atto puro senza potenza, ricchezza infinita senza possibilità di arricchimento: Dio, il Dio dei teisti. Il Gentile crede di aver conciliato colla sua teoria il realismo e il nominalismo ». Oltre l'universale del pensiero non c'è l'individuo, essendo che l'universale stesso è il vero individuo; e fuori dell'individuo non c'è neanche il nome di un'universale, poichè l'individuo stesso nella sua genuina individualità, non può non essere nominato, investito di un predicato, e della universalità

(186) *Op. cit.*, p. 87

Digitized by Google

del pensiero ». (187) Non capisco. O, meglio, capisco che l'universale esige l'individuale, o d'individuarsi, ma non capisco la pluralità delle individuazioni o il divenire. Si potrà rispondermi che, facendo questa difficoltà, passo dal concetto del pensiero pensante a quello del pensiero pensato. Io: io affermo semplicemente che il pensiero universale-individuale che è tutto, che è infinito, che è l'attualità, non può non essere sempre identico a se stesso: possesso e non processo, atto puro, nel senso teistico della parola, che esclude, perciò, il divenire. L'idealismo immanentizza Iddio, ma il vecchio Dio del teismo, dal quale non si riesce a liberarsi, pare. Questa difficoltà non viene punto dissipata dagli ulteriori svolgimenti che fa il Gentile delle sue idee fondamentali. L'individuo è il soggetto che si pone: il positivo, l'essere è immanente nell'atto che, ponendo sè, pone in sè, come suo proprio elemento, ogni realtà che è positiva, per questo suo rapporto di immanenza nell'atto in cui l'Io si pone in modo sempre più ricco e più complesso. (188) Com'è possibile questa nuova ricchezza, questa maggiore complessità dell'atto che è tutto, tutto, tutto? Il Tutto è ancora suscettibile di qualche cosa? Allora da Dio diventa uomo, da infinito finito, da tutto parte. Il Gentile mi dice che il soggetto è dialettica, attualità dialettica; è, non l'universale, ma l'universalizzare che è tutt'uno col farsi universale, come l'individuo è

(187) *Teoria dello Spirito*, VIII, p. 88.
(188) *Op. cit.*, p. 91.

Digitized by Google

l'individuarsi. E' l'Io che si universalizza individuandosi, s'individua universalizzandosi. E conclude: Dunque la natura come individuo individuale, il positivo della scienza e di molte filosofie, che lo contrappongono come positività alla idealità del pensiero, non esiste: il solo individuo concepibile è quello che si individua, lo stesso spirito. — Ma la mia difficoltà rimane immutata.

Non è meno inesistente di quell'individuo, secondo il Gentile, la natura come moltiplicità di contro all'unità del pensiero. Lo spirito è processo. Al processo dello spirito è immanente la molteplicità interiore, nella quale essa si dispiega nella sua unità concreta; l'abbiamo veduto. Oltre questo c'è anche una molteplicità esteriore? Per rispondere a dovere dobbiamo rifarci dalla risposta a un'altra questione: lo spazio e il tempo sono oggettivi? Ecco ciò che dall'idealismo si nega, e, com'è evidente, si deve negare. « Lo spazio e il tempo sono i due sistemi del molteplice. La natura, regno dell'esistente, da quando si è contrapposta al pensiero, si è rappresentata appunto come l'insieme degl'individui coesistenti nello spazio e successivi nel tempo » (189).

Si pensa a Kant. Il Gentile si diffonde a criticare da ogni punto di vista l'oggettività di essi in pagine che sono fra le più geniali e più profondamente pensate della più acuta e sistematica delle opere sue,

(189) *Op. cit.*, Cap. IX, 99.

Digitized by Google

che è la *Teoria dello spirito come atto puro*. Ne dò, legate logicamente, le idee fondamentali.

Ogni positivo, ogni essere, considerato da punto di vista delle filosofie dualistiche, è in un dove è in un quando. Ciò che è spaziale si risolve in elementi, e in ultima analisi in punti, ciascuno dei quali è fuori di tutti gli altri, e ha tutti gli altri fuori di sè. L'oggetto è, quindi, molteplice spazialmente, e, come tale, è molteplice anche temporalmente. Perchè? « Uno sguardo gettato sul mondo, coglie una molteplicità spaziale. Ma questa molteplicità non si può fissare innanzi a noi nè nel suo tutto, quale che sia, nè in una sua parte e si moltiplica da capo in una molteplicità d'immagini del suo tutto o di quella sua parte, e così si prolunga nel passato e nel futuro. O la molteplicità è spaziale, o è temporale ». (190) Molteplicità senza unità, ad ogni modo, finchè si concepisce come pura spazialità e pura temporalità, cioè assolutamente fuori dello spirito che è unità sintetica, che risolve nella unità concreta la molteplicità del molteplice. Ma si può escludere l'unità dalla molteplicità? In altre parole: si può collocare innanzi al pensiero la realtà intatta da ogni azione soggettiva, cioè affatto irrelativa al conoscere? — chiede il Gentile. — Ma opponiamo noi: e se ci fosse nella realtà stessa il principio dell'unità? Dell'unità dei singoli e dell'unità del tutto? L'esteso suppone l'inesteso, la materia suppone la forma. Noi ammettiamo che il mondo degli oggetti esiste indipendentemente da noi, sen-

(190) *Op. cit. Cap. cit.* p. 102.

Digitized by Google

za, che per questo, gli oggetti cessino di essere dotati di unità interiore e di formare l'unità cosmica. Noi ammettiamo, cioè, nei corpi dei principii unificatori dei corpi o delle qualità sensibili, dei principii corporei, che siano la forma di essi, la fonte delle leggi che li governano e il fondamento attivo della loro unità. E ammettiamo che questi corpi, queste qualità sensibili unificate dai loro principii, abbiano delle relazioni, per così dire, estrasoggettive, che li lega insieme, ne forma un cosmo, il quale, se è esteso, è spaziale; se è fatto di estesi coesistenti, dunque è fatto di estesi distinti interiormente per il principio corporeo, per la forma unificatrice, distinti esteriormente per lo spazio interno, come lo chiama Aristotile, e che è tutt'uno coll'estensione. Sono, dunque, in sè gli esseri molteplicità unificata. E l'uomo, ordinando le sue intuizioni sotto la forma dello spazio, che, come tutti gli universali, ha, per dirla cogli scolastici, il *fundamentum in re,* non crea ma ricrea *ad modum cognoscentis* la realtà spaziale.

« Ma noi abbiamo ripetutamente avvertito — dice il Gentile — che la realtà estrasoggettiva, è una realtà posta dal soggetto come tale, quindi assolutamente parlando, soggettiva anch'essa, ed estrasoggettiva soltanto relativamente al grado o modo di soggettività di una realtà altrimenti soggettiva ». (191) Infatti: non ha dimostrato l'idealismo, che il positivo, il molteplice, l'individuo è posto pel soggetto, e quindi dal sog-

(191) *Op. cit.*, Cap. IX, p. 104.

Digitized by Google

getto e che è immanente nel soggetto in virtù dell'azione dello stesso soggetto? « Tutti gli infiniti momenti, onde si moltiplica innanzi a me il mondo, e tutti gli infiniti momenti, onde pur si moltiplica esso innanzi a me in ogni suo elemento e nel suo tutto, essendo innanzi a me, sono in me, per opera mia ». (192) Non c'è il molteplice, ma la moltiplicazione. « E la moltiplicazione, onde l'uno non è l'altro, è atto mio ». (193)

Che cosa sarà dunque lo spazio? Nient'altro che l'attività spazializzatrice dello spirito, la quale non presuppone la molteplicità, ma la genera: e intanto l'ha innanzi, ossia intanto essa c'è, in quanto la genera. La spazialità non è tanto ordine e sintesi — come voleva Kant, che ammetteva un molteplice sensibile come logico antecedente dell'attuarsi della funzione spaziale — quanto differenziamento e moltiplicazione. « L'unità è prima, la spazialità consiste nella moltiplicazione dell'uno. Sicchè, a rigore, non si tratta di sintesi, anzi piuttosto di analisi: » di analisi dell'uno che non cessa, perciò, di essere uno: è sempre l'uno che si dispiega nel molteplice. Non siamo noi, quindi, ad essere nello spazio e nel tempo, ma « lo spazio è del mondo che noi spazialmente ci rappresentiamo, tutto armonico e uno nell'orizzonte della nostra coscienza . . . e consolidato col suggello del tempo:

(192) *Op. cit. Cap. cit.* p. 105.
(193) *Ivi.*

Digitized by Google

tutto in noi: tutto, cioè, noi ». (194) Tutto ciò che si dispiega nello spazio e nel tempo è tale per l'attività dell'Io; dell'Io trascendentale, si capisce bene. La realtà è, quindi, tutta senza eccezione, immanente nell'atto dello spirito, che è pure concreto divenire, e, come tale, si unifica e si moltiplica, in un'analisi che è sintesi sempre nuova, perchè è unificazione creatrice. Ecco l'idealismo attuale.

Fermiamoci un momento. Questo del Gentile è uno dei più coerenti e saldi organismi di pensiero che io conosca. E pare che si attuino veramente in esso quell'immanenza e quello spiritualismo dinamico, che, come s'è veduto, esistono solo molto imperfettamente, anzi non esistono affatto nei grandi sistemi della storia. Qualcuno ha scritto che « tentare una raffigurazione ideale della realtà nel processo assiduo del pensiero è la funzione permanente e vitale della filosofia, e il suo titolo di onore ». (195) Ebbene, nel Gentile la raffigurazione vuol essere reale, perfetta, creazione; non, quindi, una veduta sulla totalità del reale, non un'interpretazione o reazione concettuale della e alla realtà, ma una posizione di essa fatta dall'unità attiva centrale del Tutto: l'Io trascendentale. E' certo che in questo Io, che non è la mia ragione o la tua, ma la Ragione comune, a tutti e in cui convengono tutti i soggetti razionali, va a fondersi e a vestirsi di forma sistematica tutto quello che è fuori

(194) *Op. cit,*. Cap. cit. p. 107.
(195) CHIAPPELLI: *La crisi del pensiero moderno,* p. 43.

Digitized by Google

di me, del mio Io particolare e tutto quello che è in me di unificato o di non unificato nell'attualità presente del pensiero, e in essa soltanto esiste consapevolmente il significato universale dell'esperienza interna ed esterna, cioè l'universalità delle indefinite relazioni che legano fra loro i particolari. L'universo cosmico-umano è dominato dalla unità di ragione. In questo senso nulla è fuori della ragione, perchè tutto è razionale. Ma questa ragione siamo forse noi? è l'uomo? Ecco; che la realtà sia razionale, che sia un pensiero concreto e lo svolgersi del piano di una ragione unica, creatrice e produttrice di nuove esistenze, o, meglio, di nuove forme di esistenza, è dottrina tradizionale comune a tutta la filosofia degna di questo nome e che, si capisce, accettiamo anche noi. Noi cioè non ammettiamo nel cosmo nulla di irrazionale, e non ammettiamo, con certe correnti pluralistiche, già oltrepassate nel campo della speculazione, moltiplicità di razionalità. Le leggi dell'essere sono identiche per tutto l'essere, che è *un* universo, un cosmo, precisamente perchè è la forma concreta di uno stesso piano ideale, del piano ideale di uno stesso Io. Ma noi domandiamo agli idealisti: la realtà è lo svolgersi di un pensiero umano o d'un pensiero divino? E se d'un pensiero divino, questo pensiero è Dio stesso tutto immanente nella realtà, o, meglio, nell'atto del pensare umano che crea ed è tutta la realtà? Gli idealisti sono d'accordo con noi che l'uomo come Io empirico, particolare, limitato, non crea la realtà, per la semplice ragione che esso

Digitized by Google

non è persona assoluta — secondo gli idealisti, non è neanche persona, come vedremo, — non è quindi, il vero soggetto, come assoluto pensiero pensante, e continua attività creatrice dell'oggetto; anzi, esso, come empirico, è un oggetto fra gli oggetti, una posizione del soggetto creatore e una semplice forma della ragione umana, di quella ragione che è comune a tutti i soggetti singoli e non si confonde con essi perchè è la legge comune del loro operare. La realtà, per gli idealisti, è lo svolgersi precisamente di questa ragione comune a tutti, e che essi chiamano Io trascendentale. Ecco ciò che noi non possiamo assolutamente ammettere. Noi non conosciamo un Io, una persona universale *immanente* in noi come ragione dell'esistenza dell'Io empirico, cioè delle molteplici individualità spirituali, che a quello si riducano come a soggetto unico. Certo, alla base dell'Io empirico c'è una forza metempirica come centro ultimo di riferimento di tutto ciò che in noi accade: l'*anima*, la forza sostanziale originaria, dalla quale tutte le forze empiriche provengono e alla quale tutte si riducono. Ma la coscienza non ci dice che essa sia un Io fuori delle determinazioni empiriche di sensazione, di intelletto e di volontà, che essa assume in ogni individuo spirituale: anzi la coscienza ci assicura che in me l'Io è unico, questo mio Io incomunicabile, che costituisce me con questa persona, che risponde al nome di Padre Ciocchetti. L'Io unico, l'Io universale non è fra le attestazioni immediate o riflesse della coscienza. L'Io, l'unico Io del quale ab-

Digitized by Google

biamo coscienza, che è, anzi, la nostra autocoscienza, è l'unità sintetica sostanziale sempre identica a se stessa, pur nella corrente ininterrotta del divenire psico-fisico in cui è presa e si rinnova e cresce in estensione e in comprensione: l'attività sintetica originaria che è la scaturigine di tutta la nostra attività spirituale, che procede di sintesi in sintesi sempre superiori, così nel processo intellettivo come in quello volitivo. C'è in noi la ragione universale, chi lo nega? ma essa vive ed è attiva soltanto nell'unità sintetica con delle particolarità spirituali e materiali, che insieme con essa costituiscono il nostro Io concreto, empirico e metempirico insieme, unità di trascendentale e di esperimentale, di soggetto e oggetto, centro di riferimento, ripeto, e fonte originaria incomunicabile di tutta la nostra attività, sempre tesa ad accogliere in sè tutto l'universale e tutto il particolare, gli individui e le loro relazioni, l'esistenza e la ragione dell'esistenza; accoglierlo in sè e trasformarlo nell'unità vivente, o nell'unità sintetica, calda, personale, che esso è, per intima e originaria costituzione. La ragione comune a tutti, immanente in tutto, non è per sè sola, ancora Io, non è il preteso Io trascendentale, l'Io assoluto. L'Io assoluto è concreto in se stesso, per definizione, mentre quello del Gentile è, in sè, fuori degli Io particolari, astratto. « La realtà dell'Io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico; che è malamente e indebitamente concepito e affermato solo quando si prescinda dal suo rappor-

Digitized by Google

to immanente con l'Io trascendentale ». (196) Così che l'Io empirico condiziona l'Io trascendentale? Non cessa con ciò stesso di essere trascendentale e assoluto per diventare semplicemente quell'unità sintetica, quell'Io empirico e metempirico insieme di cui parlammo dianzi? Certamente non esiste che questo. Ecco perchè l'atto veramente conoscitivo originario e fondamentale del pensiero umano, l'atto primo, fonte e modello di tutti gli altri, è la percezione intellettiva, ossia il giudizio concreto, tetico e sintetico insieme, o l'affermazione-ricreazione di un reale, particolare e universale insieme. Gli elementi della sintesi sono sempre il reale e l'ideale, l'individuale e l'universale — irriducibili l'uno dall'altro, appunto perchè il loro rapporto è, non analitico, ma sintetico come a sintesi costitutiva dell'Io, che è la ragione, che è la ragione universale, per sè astratta, che si fa coscienza e autocoscienza in unione con le particolarità materiali e spirituali di cui essa diventa centro e principio vivificatore incomunicabile. Perciò la persona non è « senza plurale: » tante sono le persone quanti gli Io, intesi così.

Questo ci attesta la coscienza e questo ci attesta la speculazione, che vede solo nell'unità sintetica di metafisico e di empirico l'attività originaria che si chiama persona. E la coscienza e la speculazione ci attestano del pari l'esistenza di un interno e di un esterno a noi. Di esterno alla Ragione non vi è nulla,

(196) *Teoria dello Spirito*, Cap, II, 13.

Digitized by Google

si capisce: tutto ciò che è pensabile suppone un pensiero, tutto ciò che è intelligibile importa un intelligente che lo fa suo oggetto: l'essenza dell'intelligibile non è forse la mentalità, che non può aver luogo se non in una mente? Se la realtà è conoscibile, vi deve essere un principio che l'ha fatta tale ed al quale essa si riferisca, come a presupposto della sua conoscibilità, la Ragione che tutto abbracci, che tutto comprenda. Ma noi non siamo la Ragione, ma solo una speciale forma concreta di essa *toto coelo* distinta da essa, forma che non ha tutto in sè, che non ha, anzi, in sè che se stessa e tutto deve conquistare. Creare o conquistare? Ecco: anche noi affermiamo che il pensiero non può pensare che il pensiero; l'essere o l'intelligibile, è, secondo Aristotele e Platone e tutta la filosofia nostra, mentalità, razionalità, e la mentalità è identità di essere e intelligibile. La scolastica vecchia e nuova ha sempre affermato, contro il pessimismo e ogni forma di irrazionalismo, la razionalità del reale. La natura è, dunque, intelligibile. E l'uomo che la fa tale o tale la trova? Questo il problema. Ebbene, vediamone la soluzione. La nostra coscienza ci dice anzi tutto che noi, conoscendo, reagiamo, assimiliamo, facciamo nostro qualche cosa che prima nostro non era, la coscienza ci assicura che noi non creiamo da noi il contenuto del nostro conoscere, ma che esso è un dato che noi dobbiamo trasformare in atto. *Trasformare il dato in atto*: è ben questa la formula esatta, credo, di ogni conoscenza, il cui processo è precisamente una gradua-

Digitized by Google

le spiritualizzazione del *dato*. Tutto ciò che conosciamo è concepito come un esteriore che diventa interiore, come una natura che diventa spirito, per il nostro entrare nell'interno delle cose distinte da noi per farle parte viva perenne di noi. Questo vale per la realtà spirituale non meno che per la realtà materiale. Distinguiamo queste due specie di realtà, perchè ce le attestano la coscienza e la storia del pensiero. Le ha distinte, sia pure solo provvisoriamente e didatticamente, anche il Gentile, il quale ammette persino dei gradi nella soggettività. Perchè questa distinzione? La distinzione il Gentile la trova non la fa; anzi la vuol risolvere, disfare nella pura soggettività; la trova nel pensare comune e, più o meno cosciente, più o meno accentuata, in tutte le filosofie anteriori all'idealismo attuale. Orbene, se la distinzione nella realtà non c'è, come affermano gli idealisti veri, come si spiega che quella distinzione è sorta ed è passata attraverso tutte le filosofie, ed è ancora una delle tesi fondamentali di quasi tutte le correnti spirituali di pensiero, e della vita? La realtà trascende la nostra cognizione come termine dell'atto di conoscere. Questo termine ci si presenta o temporale, o spaziale e temporale insieme. Ci si presenta così sempre, alla coscienza di tutta l'umanità. Tempo e spazio — dice il Gentile — sono semplicemente l'attività spazializzatrice e temporalizzatrice (in fondo anch'essa spazializzatrice). Lo spazio e il tempo, tutto ciò che si spiega spazialmente e succede a grado a grado nel tempo è in noi.... Lo spazio (e il tempo) è l'at-

Digitized by Google

tività; ed essere tutto ciò che è spaziale, nell'Io, non significa altro se non che tutto ciò che è spaziale, è spaziale in virtù dell'attività dell'Io, come dispiegamento, attualità di questo Io ». (197) Ma perchè allora il pensiero comune, che è pure pensiero autocosciente, presente agli atti che compie, e perchè tutte o quasi le filosofie lo credono fuori di noi; fuori di noi quanto alla sua forma e al suo contenuto, o almeno quanto al suo contenuto, fuori di noi almeno nel senso che non sia creato da noi in tutto il suo essere, o almeno almeno che non sia tutto uno coll'atto ed pensiero? Neanche, dunque, il pensiero riflesso in tutta la sua storia si è conosciuto in questa sua attività. E perchè spazializziamo soltanto una categoria di fatti, soltanto un aspetto dell'atto del pensiero, e li spazializziamo necessariamente, come temporalizziamo necessariamente altri? Lo spirito deve spazializzare certi fatti, deve temporalizzare certi altri; perchè questo, se lo spazializzare e temporalizzare non fa che crearci una illusione non sradicabile dalla vita e dal pensiero? Come nasce l'idea della molteplicità spaziale e temporale, come distinte l'una dall'altra e come distinte da noi e termine della nostra attività, se spazio e tempo non sono che attività dell'Io, a cui nulla corrisponde fuori dell'Io e la molteplicità non è molteplicità se non in quanto essa è assorbita nell'unità dello spirito come molteplicità di coesistenti e di compresenti? Di coesistenti e di compresenti

(197) *Teoria dello Spirito*, Cap. IX. p. 107.

Digitized by Google

in chi o in che cosa? Nell'Io trascendentale, principio di ogni esperienza, senza essere esso stesso oggetto di esperienza, cioè unità senza molteplicità. Non ha dunque nessun valore la convinzione del genere umano, della ragione umana che si è venuta e si viene spiegando nella storia, per la quale esiste, indipendentemente da noi, una molteplicità di soggetti e ogni soggetto è centro di una realtà che gli è propria, e d'una realtà che è comune a tutti i centri o a tutti i soggetti? E come nasce questa convinzione? E l'idea del proprio e del comune? E le domande continuano. Come nasce l'idea di un pensabile *in noi* e *fuori di noi*, se la realtà è pensiero pensante, perchè immanentissimo in tutto il suo spiegarsi, che è sempre uno spiegarsi dell'atto nell'atto? Come sorge l'idea d'un mondo *estrasoggettivo*, se tutto è nel soggetto e dal soggetto? Che cosa vuol dire: la coscienza si appropria, si assimila un termine compenetrandolo di sè? E come si spiega la resistenza che noi incontriamo ad ogni momento nella esplicazione della nostra attività? Se l'atto è tutto, se l'atto non ha limiti, non ha nulla davanti a sè, di contro a sè, come nasce, come può nascere il concetto di limite, di contrapposto, di *obiectum* nel senso etimologico e reale della parola? Tutte domande che non possono ricevere da parte degli idealisti nessuna risposta soddisfacente. Si risponde solo, ammettendo colla filosofia tradizionale che conoscere è *trasformare il dato in atto*, la sensazione in intuizione e in idea, il distinto da noi in noi: una traduzione

Digitized by Google

in termini soggettivi-oggettivi della realtà obbiettiva. L'idealismo ammette che le cose sono parte di noi anche prima di essere conosciute, o, meglio, poichè questo è un non senso, che esse esistono in virtù del nostro conoscerle, come oggetto creato dalla nostra mente che conosce. Ma allora non si spiega che cos'è la cognizione dopo il primo atto di conoscere. E' sviluppo di che? conquista di che?

Riprendo un motivo già toccato. Se nell'atto c'è tutto, tutto il finito e tutto l'infinito, tutto il bene e tutto il vero e tutto il bello, tutto esplicito, non si spiega l'esistenza di un atto ulteriore, o una nuova forma dell'atto stesso. Si ha un bel dire: « l'atto diviene perchè atto, e, come tale, non può non divenire ». Io invece non concepisco il divenire di un atto se non supponendolo in potenza a qualche cosa, per lo meno in potenza nel senso che ha in sè un implicito da rendere esplicito, perchè è l'atto puro, esso, non può divenire perchè non c'è ragione per cui divenga. Nell'Assoluto, che è tutta la vita e tutto il pensiero, o tutta la vita del pensiero, non è concepibile, per me, successione di atti o momenti; perchè l'atto puro non ha nulla nè da conquistare nè da creare: è perfetto. Se ciò che l'atto crea lo crea da sè, o pone, dunque lo ha in sè, è sè: ha in sè bella e fatta tutta la dialettica del reale: avremo un Platone immanentizzato: immanentizzato, ma Platone, la dialettica di Platone. Il divenire suppone l'insoddisfazione dell'atto, della determinazione conoscitiva, cioè precisamente la sua mancanza di assolutezza, la sua relati-

Digitized by Google

vità. Se l'atto del conoscere fosse l'assoluto, la totalità, esso cesserebbe con ciò stesso di essere Atto-divenire e sarebbe Atto-essere: atto di pieno possesso. Ogni divenire conoscitivo, ogni divenire spirituale suppone una dualità; di soggetto che diviene e di assoluto trascendente per cui e verso cui diviene: il *terminus ad quem* ultimo del divenire, al quale tendo di approssimarmi rifacendo in me la cognizione che l'Assoluto, la Ragione, *tout court*, possiede della realtà che essa crea, della quale è perciò attivo trascendente fondamento di conoscibilità; mi approssimo, come conoscente, a Lui, trasformando, cioè, il dato in atto, l'oggetto in soggetto, il conoscibile in conosciuto. Se non esiste un conoscibile, non possiamo concepire un conoscente come atto che diviene: ci potrà essere l'atto-possesso, non l'atto-processo. — « Il conoscere è un farsi, un oggettivarsi, per sempre più concretamente oggettivarsi: la posizione dell'oggetto si pone, è segno che non è tutto, che non è tutte le posizioni e tutte le determinazioni, e che è a volta a volta determinato, checchè dica il Gentile, da queste sue posizioni. E se è condizionato, sia pure autocondizionato, non è, dunque, assoluto, e si condiziona sempre nuovamente e progressivamente proprio per avvicinarsi all'Assoluto o per possederlo. Osserviamo ancora che un farsi che si fa da un'eternità, se si fa davvero, dev'essersi già tutto fatto, se

Digitized by Google

l'eternità *a parte ante* si concepisce, — come, certo il Gentile non la concepisce, ma come sembra che debba concepirsi nella storia del divenire assoluto, — come infinita successione di accrescimento, e che d'altra parte, esso non si è fatto ancora nulla, se ha sempre da farsi, se si farà ancora per un'altra infinita successione di accrescimento *a parte post;* e che gli assurdi del *processus in infinitum* risorgono ad ogni modo; con l'aggravante in più che quello che si fa, pone, è, per definizione, unità di finito e di infinito, di eterno e di temporaneo; e come concepire un processo, puro processo, finito e infinito, eterno e temporaneo, senza che ci sia nessuno che proceda, nessuno a cui convengano la temporalità e l'infinità, a cui convengano l'uno e l'altra insieme, se il soggetto è lo stesso processo? Qualche luce riceverà presto questo nostro dubbio nel capitolo in cui tratteremo a parte della storicità dello spirto secondo il Gentile. Dove troveremo, fra l'altro, che il processo, il progresso non è quasi una linea, che nella successione dei suoi punti stia di fronte a noi che la intuiamo; il processo consiste piuttosto nell'intuizione della linea stessa, essendo sempre e non essendo mai se medesima, cioè quell'intuizione compiuta che vuol essere.

Ma allora il processo è una vera e propria tautologia vanissima: un intuire per intuire, un pensare il pensiero per pensare il pensiero ed il pensiero del pen-

Digitized by Google

siero. Perchè il divenire? — Perchè ci sia il divenire. — E' progresso codesto?

E come si può concepire il progresso senza un punto di arrivo? Progredisce colui che si muove sopra una strada senza un punto a cui tenda? Il suo muoversi ha valore? Non più del muoversi in giro o dello stare. Vanità delle vanità. Non avendo avuto un cominciamento, il processo, che è sempre stato processo processo processo, che sarà sempre processo, processo, non può aver fine; ed è processo? Per noi sì la conoscenza è processo, e progresso vero. Conoscendo, l'uomo si fa delle cose uno sgabello sempre più elevato per giungere all'Assoluto. L'attività di Dio che crea, comprendendo e volendo, la sussistenza dei gradi dell'essere, segna all'uomo il cammino della sua attività: esso deve salire la scala per la quale Dio creando, per così dire, discende: quale altro significato plausibile può avere la formola: l'Ente crea l'esistente, l'esistenza torna all'Ente? Torna all'Ente accogliendo e ricreando in sè la razionalità dell'esistenza, che egli, l'uomo, non crea, ma conquista, interiorizza *ad modum cognoscentis*. La filosofia è, così, davvero la scienza dell'atto creativo, non, si capisce come questo è in se stesso, ma nella sua attuazione attraverso le creature: la nostra cognizione assimilante, ricreante è vera in quanto coincide colla cognizione ponente, creante, in quel tanto che la fa sua, approssimandosi sempre più alla coincidenza vera, che è il fine ultimo, l'ideale del conoscere. La verità è la coincidenza dell'*ordo idearum* coll'*ordo*

Digitized by Google

rerum: *adaequatio intellectus et rei*. — Esistono le cose ed esistono le idee delle cose. Quando possiamo sapere che le nostre idee sono conformi alle cose, sono, cioè, vere? « Il criterio del vero non può essere che il vero stesso. Ma il vero parziale relativo (nostro) è legittimato in ultima analisi, *ultimate*, dal vero totale, assoluto: i veri dal Vero, le idee dall'Idea. Ora siccome l'Idea nella sua unità semplicissima non può essere colta dall'intelletto finito, seguita che il criterio dei veri parziali consiste nella loro logica concatenazione, mediante la quale si approssimano al vero totale. Quel sistema è vero che riceve e intreccia tutti i veri rannodandoli fra sè e derivandoli da un solo principio ». (198) Questa verità (formale) è oggettiva; e perchè? Perchè, dicevamo sopra, l'ordine delle nostre cognizioni dipendenti da un principio evidente supremo è perfettamente uguale all'ordine delle cose. Kant aveva tentato di dimostrare che è l'uomo che rende intelligibile il mondo esteriore e il mondo interiore, mettendo in essi le determinazioni logiche necessarie all'esistenza degli esseri. Tutto quello che delle cose è conoscibile o ciò per cui la natura è conoscibile, è dato alla realtà del soggetto umano. E Berkeley aveva detto, prima di Kant e più radicalmente di Kant, che *esse est percipi*, cioè che ogni cosa per esistere ha bisogno di trovarsi in relazione colla nostra conoscenza, di essere da noi conosciuta. Ma Ari-

(198) GIOBERTI: *Della Protologia*, Vol. I, p. 121, Napoli, Torino, 1861.

Digitized by Google

stotele aveva avuto della realtà una visione filosofica che rende ragione della oggettività del mondo esterno ammessa dal pensiero comune, dal quale gli altri due si sono scostati: le cose esistono, nella loro intima intelligibilità o mentalità, indipendentemente dalla conoscenza umana, perchè le determinazioni logiche necessarie all'esistenza delle cose non esistono solo nel soggetto conoscente (umano), ma anche nella realtà, in quanto — completano gli scolastici e la filosofia tradizionale — Dio crea una realtà razionale. Ecco perchè la realtà non è per noi un libro chiuso, oscritto in caratteri a noi ignoti, ma tanto aperto quanto ci è aperta la nostra ragione e scritto da cima a fondo con le stessissime lettere e parole che costituiscono la nostra razionalità interiore. Più antikantiani, più oggettivisti di così non si può essere, lo sappiamo bene. Ma è proprio questo il nostro vanto, perchè è oggettiva la verità, la razionalità del reale, che vogliamo far nostra seguendo le leggi della nostra razionalità. Ed è proprio questa vasta e armoniosa unità e vastità di leggi razionali, immanenti nell'essere, che ci fornisce l'idea, negativa bensì, inadeguata bensì, ma giusta della Ragione personale creatrice che si rivela nel microcosmo e nel macrocosmo. La stessa mentalità penetra tutto l'essere; e tutto l'essere, tutta la moltiplicità, quindi, accenna a una Mente che lo crea, trascendendolo nella sua infinita Unità e Personalità. Così, soltanto così si spiega il divenire cosmico, come graduale attuazione di un piano divino che si svolge razionalmente; così si spiega soprattutto il divenire

Digitized by Google

umano come sempre più perfetta approssimazione a Dio, nello sviluppo della razionalità propria e nella progressiva conquista della razionalità dell'Universo; come ricreazione concettuale sempre più perfetta della perfettissima creazione; come progressiva trasformazione in sistema di coscienza della realtà cosmico-umana, che è in sè, nella sua immanenza, non personale e, perciò, incosciente; non atto, quindi, ma fatto, che l'Io umano, ripensandolo, trasforma in atto. La conoscenza non è creazione; ma non è neanche soltanto — dice bene il Martinetti — « un'insieme immobile di fenomeni coscienti convergenti per caso verso l'unità puntuale d'un centro soggettivo, ma è la costituzione attiva d'una sintesi, l'asserzione progressiva d'un sistema spirituale verso forme d'unità più comprensive e più perfette. Questo passaggio graduale dalla molteplicità all'unità è nello stesso tempo il passaggio dall'apparenza alla verità, dalla realtà empirica alla realtà assoluta ». (199) Scrive ancora, molto bene, il Martinetti, riassumendo il processo del nostro conoscere: « Di mano in mano che la molteplicità sensibile si ordina nelle unità superiori dell'intelligenza e della ragione, alla realtà sensibile si sostituisce la realtà intelligibile delle leggi e delle idee; la realtà vera è allora il mondo dei noumeni, di cui l'universo sensibile è semplicemente il fenomeno. Ed anche queste unità ideali tendono a coordinarsi in un sistema unico, a costituire un'unità su-

(199) MARTINETTI: *Introduzione alla metafisica*, Vol I, p. 116.

Digitized by Google

periore; onde infine anch'esse si rivelano come espressioni imperfette di una realtà più profonda e ci rinviano a quella Verità di fronte alla quale ogni altra cosa non è che apparenza » (200). Non senza una ragione chiudo questo capitolo intorno alla filosofia del più sistematico rappresentante dell'idealismo della immanenza, con le parole, che accettiamo pienamente, del più chiaro rappresentante dell'idealismo della trascendenza.

(200) *Ivi.*

Digitized by Google

CAPITOLO QUINTO

La realtà come storia

Tutto dunque è spirito, come atto, come processo dell'unità che si moltiplica senza perdere la sua unità. Lo spirito, insegna il Gentile, procede opponendo sempre sè a se stesso, sè come oggetto a sè come soggetto, e attuando così se stesso in una infinità di momenti o di determinazioni come autoctisi, come assoluto libero farsi. Farsi, facendo la infinita varietà dei modi dell'essere che crea e ci mostra l'esperienza, questa genitrice di una genitura infinita in cui si realizza. Lo spirito, come eterna attuosità, per realizzarsi pone ininterrottamente una nuova natura e una nuova storia, cioè nuove forme di realtà spaziale e temporale, nuove indefinite concrete categorie, ossia pone l'autocoscienza, sè come autocoscienza, nelle infinite categorie della coscienza, o del molteplice come realtà attuale di coscienza: ecco lo spirito, eterno sconfinato dispiegamento di nuove determinazioni o di nuovi

Digitized by Google

valori individuali ed eterna risoluzione di essi nell'atto del pensiero. E questa vita dell'autocoscienza nella coscienza, nelle coscienze, è la storia: il sistema delle categorie di tutta la realtà nel loro sviluppo logico, cioè dialettico. La storia! E' questa, o vuol essere questa, nel sistema del Gentile, la categoria delle categorie, che impronta di sè la realtà tutta come progressiva attuazione dell'autocoscienza. Storia, naturalmente, non come qualche cosa che è nello spirito distinto e altro dall'attualità spirituale che lo fa essere, non come atto spirituale già compiuto e che, perciò, si presenta al mio pensiero con un carattere positivo di autonomia o di oggettività, analogo a quello dei fatti naturali, nella qualità cioè di fatto assolutamente distinto dall'atto spirituale dello storiografo che lo descrive e lo narra: questa non è storia, ma natura. E' l'alterità, non come momento dialettico dell'unità come l'oggetto che noi abbiamo contrapposto al soggetto; ma piena e radicale alterità, cioè molteplicità indipendente dall'Io attuale che la pensa, pensiero pensato che si sottrae all'atto spirituale che da passato lo fa presente, da fatto lo ritraduce in atto, unificando la molteplicità delle determinazioni nel fuoco luminoso dell'appercezione dell'Io attuale. E' la concezione naturalistica della storia, la quale non ha compreso ancora, dicono gli idealisti, che il tempo e lo spazio, nei quali vengono ordinati i fatti spiritutali e quelli della natura, non sono realtà estrasoggettive, ma attività dell'Io che per attuarsi deve uscire dall'astratta unità e moltiplicarsi e alterarsi, cioè oggettivarsi. « Ma,

Digitized by Google

se dalla considerazione del naturalista smarrito nella moltitudine dei fatti si sale alla considerazione del filosofo, che ritrova il centro di tutto il molteplice nell'uno, la spazialità, la molteplicità e l'alterità della natura e della storia, la loro autonomia dirimpetto allo spirito, cedono innanzi all'assoluta realtà di questo. Quella natura e quella storia, di cui s'è discorso, sono la natura e la storia astratte, e, come tali, inesistenti. L'alterità, che è il carattere fondamentale tra tutti, se fosse davvero quell'assoluta alterità che pare, importerebbe l'inconoscibilità assoluta della storia e della natura, ma importerebbe anche, — che è molto più, — l'impossibilità dello spirito; il quale avendo qualche cosa fuori di sè, ne sarebbe limitato, e però non sarebbe più libero, e non sarebbe più spirito, poichè spirito è libertà. Ma l'alterità della storia e della natura non è altro, per chi possegga il reale concetto dell'assolutezza dell'Io, se non l'oggettività dell'Io a se medesimo; per cui tutta la natura e tutta la storia è in quanto creazione dell'Io che se la reca in seno, e la produce eternamente in se stesso, nella sua autoctisi » (201). Concetti, tutti questi, che non sono più nuovi a chi ci ha seguiti fin qui nell'esame dell'idealismo attuale.

La storia si identifica con l'atto dello storiografo che la narra. « Dei due significati correnti della parola (storia), per cui una volta la storia è il complesso dei fatti storici e un'altra la loro rappresentazione,

(201) *Teoria dello Spirito*, XVIII, p. 225.

Digitized by Google

bisogna farne uno solo, visto che il fatto storico che lo storico rappresenta, non si distacca dall'atto ond'egli lo rappresenta, anzi vi si realizza ». (202) Esempio: Se lo storico di Roma antica crede di trasportarsi con la mente di là da due millenni, nel bel mezzo delle lotte tra plebe e patriziato, o sui campi insanguinati dalle armi di Giulio Cesare, egli in realtà trasporta tutto ciò dentro di sè medesimo, e non vede se non ciò che è capace di far sorgere dentro il proprio spirito, e in cui s'incarna il proprio spirito. (203) Facciamo subito una domanda: il « far sorgere dentro il proprio spirito » i fatti storici equivale a farli, crearli? o semplicemente a ricrearli? « Di nulla abbiamo coscienza senza avere insieme coscienza di noi stessi, a cui l'oggetto della coscienza inerisce ». (204) Questo va da sè. Ma io domando; questo aver coscienza di noi e di ciò che inerisce a noi. La risposta dell'idealismo attuale non può essere dubbia. « Il mondo si viene a grado a grado costituendo nella esperienza, e il suo sistema è il sistema concreto della nostra personalità. La consapevolezza di questo sistema è storia ». (205) La storia è la creazione consapevole di tutta l'esperienza; l'attualità creatrice, autocosciente, del suo oggetto, se è vero che nulla può esistere fuori dell'atto del pensiero. « La filosofia sa

(202) *L'esperienza pura*, ecc, p. 32.
(203) *Op. cit.*, ivi.
(204) *L'esperienza pura*, p. 37.
(205) *Op. cit.*, p, 38.

Digitized by Google

oggi che la realtà dello spirito è la realtà stessa del mondo, che nella coscienza di sè è storia ». (206) Il passato, con tutto il suo contenuto, è una proiezione della nostra attuale coscienza, cioè del presente, è l'attuale presente nella sua concretezza. « Non esiste che l'atto, l'atto presente, fuori del tempo, condizione anzi, del tempo, che non è altro che l'attività temporalizzatrice dell'Io ». « Il presente non è, nè nell'individuo particolare nè nella storia universale dello spirito, diviso dal passato per quell'abisso che ordinariamente s'immagina...; anzi è tutt'uno con esso, il passato essendo lo stesso presente nella sua intima sostanza, ed il presente lo stesso passato venuto, per così dire, a maturità ». (207) Che il presente non sia diviso dal passato lo ammettiamo anche noi con Aristotile, che considerava il tempo come quantità continua; quello che non possiamo ammettere è che il passato sia tutt'uno col presente, o una semplice proiezione dell'atto presente. Se non c'è nello spirito una qualche compresenza del prima e del poi non ci può essere la variazione e l'avvertimento della variazione, perchè è reso impossibile ogni rapporto di uno stato anteriore con uno stato posteriore. Il principio dell'accadere è il tempo, come durata e come successione, cioè come compresenza di due stati di-

(206) *Op. cit*,. p. 39.
(207) *La riforma dell' educazione*, p. 91. (trad. it.) Bari, Laterza, p. 131.

Digitized by Google

versi di ciò che accade, compresenza di due stati come due, non come uno. E diversamente compresenti: l'uno vivo della sua piena attualità, vivo nel centro del fuoco della coscienza, l'altro degradante in vivezza, e fuori di quella attualità che è il nostro *ora*, cioè il vissuto pienamente per la prima volta dalla nostra anima e che, anche se ravvivato con più intensità di quella per cui era vivo la prima volta che si inserì nella nostra vita, non potrà più mai apparirci come presente; presente alla maniera di quel presente che lo richiama e lo ravviva.

C'è dunque un tempo psichico reale, che si impone al nostro pensiero, che il nostro pensiero non crea, ma constata, che non è una proiezione dell'atto pensante, ma una realtà come rapporto di successione e di continuità di tutti gli atti e di tutti i fatti. *Prima* e *poi* e *divenire* sono legati così strettamente l'uno all'altro, che non sono concepibili, nonchè separati, neanche distinti. Mi si dice che l'autocoscienza nel suo ciclico prodursi costituisce l'essenza del divenire: non il divenire della successione temporale, sì bene dello sviluppo razionale, che è eterno presente. Io non comprendo un divenire che non sia quello della successione temporale, che sia un eterno presente. Non comprendo un divenire che divenga fuori della determinazione del tempo, del *prima* e del *poi*, poichè faccio sempre mia la definizione aristotelico-scolastica del tempo: *Mensura motus secundum prius et posterius.*

Digitized by Google

Il divenire non è la durata omogenea dell'accadere, di un accadere pure omogeneo e, quindi, non vero accadere ma puro essere, sibbene rapporto fra accadimenti qualitativamente diversi, compresenti nella coscienza, più o meno vicini al centro di essa, ma tutti legati alla successione, cioè a un *prima* e a un *poi* perciò stesso concretamente diversi, pur nella unità dello stesso divenire, dello stesso flusso solo astrattamente uniforme e omogeneo.

Nella nostra esperienza della successione temporale noi siamo coscienti d'una serie di stati successivi, che ci sono presentati come un tutto; e siamo consapevoli che ciascun elemento della successione esclude gli altri dal proprio posto nel tempo; e la successione è tale che contiene *entro di sè* una distinzione temporale, o ordine, di elementi precedenti e successivi (208). Ma legati uno all'altro in modo da formare un'unità organica; l'unità organica del divenire della natura. Questa unità organica è precisamente la storia, che non è tutta presente, ma è, la più parte di essa, un passato nel presente; nel presente non matematico, ma psichico, come simultaneità di successivi. Solo in questo senso la storia è sempre, come ben vide il Croce, storia contemporanea, ossia è il passato nel presente che lo ravviva, pensandolo, ma senza togliergli il suo carattere di passato. Non c'è storia se non c'è passato e non c'è storia se il passato non diventa si-

(208) Vedere: ROYCE, *Il mondo e l'individuo*, parte II, vol. I., conf. II, *passim*.

Digitized by Google

multaneità di successivi nel presente. La storia, nello storiografo, è la presenza di elementi che non sono più nell'elemento o nella serie di elementi che *sono ora;* è il già vissuto da noi o da altri che rivela la sua unione organica e a identità di natura e di significato con quello che si vive ora, occupando con esso la nostra coscienza attuale. Ma sempre come passato, come elementi che non sono più, la cui individualità oggettiva ed il cui significato non sono dati ad essi dal soggetto che li ravviva, ma dal peculiare posto che essi hanno — ebbero ed hanno — nella serie successiva, nel passato di cui sono parti e momenti, quelle parti e quei momenti. Il vero storiografo è quello che ricrea in sè, nel suo presente, il passato come passato, come quel passato; e la storia è sintesi di oggettività e soggettività, o di soggettività che fa propria e compenetra della sua vita di sentimento e di pensiero, ossia di valutazione personale, l'oggettività, che non cessa con ciò, non deve cessare di essere e di valere, come vera oggettività che suggerisce e impone quella valutazione. Non vuol fare questo anche il Gentile quando ci presenta, per es. il recente passato della filosofia italiana, dal Genovesi al Galuppi, e quella che è incarnata nei due nomi del Rosmini e del Gioberti, e tutto lo svolgimento filosofico del nostro pensiero dal 1850 a noi? Non si sforza egli di rivivere quel pensiero per ricrearlo nel suo significato universale e nazionale? per ricrearlo nel presente, alla luce e al calore del presente, si capisce, ma come passato, come quel passato? Uno dei meriti principa-

Digitized by Google

li che il Gentile dà allo Spaventa è quello di aver saputo imprimere il carattere storico alla sua filosofia, e di aver mostrato che il suo hegelismo era il risultato più maturo di tutta la storia della filosofia. « Donde — scrive il Gentile — e quel suo alto apprezzamento altamente filosofico di tutti i momenti più importanti della storia della filosofia e quell'unità perfettamente fusa di trattazione storica e filosofica, che è propria di tutti i suoi scritti filosofici; nei quali la storia è sempre dimostrazione, la dimostrazione è sempre storia ». In questa fusione di passato e di presente, di oggettività e soggettività, il presente non vuol svisare il passato volgendo i vari sistemi filosofici al servizio dei propri intenti dottrinali, manomettendo la verità storica, che, anzi, la dottrina dello Spaventa « attinge il proprio valore e la propria giustificazione dalla giustificazione di tutta la via percorsa dal pensiero nel suo svolgimento ». Sappiamo bene che nello Spaventa, come pure nel Gentile, tutta la storia è interpretata in funzione del'idealismo, cioè il passato in funzione del presente, ma sappiamo anche che essi giustificano questa loro interpretazione adducendo i doveri dello storico verso l'oggettività o la verità storica. Infatti, continuando il passo che abbiamo dianzi citato, il Gentile scrive: « La storia filosofica — dello Spaventa — ha un solo interesse, quello d'intendere tutto il processo, come il processo genetico del risultato. E se soltanto nel risultato, come è ovvio, può realmente determinarsi il concetto della filosofia, ossia dell'oggetto stesso della storia, che altrimenti

Digitized by Google

non si saprebbe neppure di chi dovrebbe essere storia, è chiaro che la vera oggettività storica e il sincero, o, almeno, l'intelligente rispetto della verità storica non si può ottenere se non da questa storia filosofica, che in ogni momento e frammento fa che si riverberi la luce del tutto, quale si proietta dal significato del termine finale. E la storia dello Spaventa è oggettivissima, se per lui la storia della filosofia « doveva metter capo a quella che per lui era la filosofia ». (209) Naturalmente per noi è soggettivissima, perchè siamo convinti che la vera filosofia non è quella; ma è evidente che lo Spaventa, dal punto di vista suo, è fedele alla verità storica. Ed è la preoccupazione di non venir meno a questa fedetà, che lo lega al noto criterio metodologico, che vuol essere oggettivo, secondo il quale, non bisogna ripetere i filosofi, ma mettere in luce quegli aspetti riposti della loro filosofia, di cui essi non ebbero coscienza: « Nei filosofi, nei veri filosofi, ci è sempre qualche cosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema ». (210) Più oggettivisti di così non si può voler essere.

(209) *La critica*, A. XII, fasc. I. p. 40. *La filosofia in Italia dopo il* 1850, VI « *Gli Hegeliani* » V. *Bertrando Spaventa.*

(210) *La filosofia nelle sue relazioni con la filosofia europea*, p. 238.

Digitized by Google

Ma ammessa la storia, come complesso di fatti legati ai loro documenti che dobbiamo, facendo nostri, rispettare, bisogna anche ammettere che la libertà del nostro spirito non è assoluta, perchè nel documento trova un limite invalicabile; non lo pone, bensì lo deve accettare. « La storia crea e ricrea, in ogni storico, non il racconto, ma la stessa storia che si racconta... crea e ricrea di continuo la sua oggettività, realizzando attraverso ogni tentativo una soggettività, che è la personalità dello storico, il suo pensiero, il suo animo, il suo Io ». (211) Così scrive il Gentile. Io domando: il passato lo creiamo o lo ricreiamo? Esiste solo in quanto noi lo restauriamo in noi, o la nostra è una semplice ricostruzione di elementi che noi non poniamo ma troviamo? Il passato è perchè lo pensiamo come tale, o lo pensiamo come tale perchè è? Certo, indipendentemente dal pensiero in generale, non c'è nulla nella storia, se è vero che la realtà storica è fatta dall'uomo, in quanto è il contesto vissuto del suo svolgimento; ma una volta che un fatto ha avuto luogo esso ci si impone. La storia, — l'aveva detto, con altre parole, anche il Vico — è la vita dello spirito nella sua universalità, è lo sviluppo della personalità nuova intesa nella sua effettiva, storica concretezza: (212) siamo d'accordo Ma, facendo oggi la storia, io trovo dei sentimenti, delle volizioni e dei pensieri che l'atto mio non pone, appunto perchè li

(211) *Sommario di Pedagogia*, II, p. 222.
(212) *La riforma dell'educazione*, p. 91.

Digitized by Google

trovo, e sono storico proprio alla condizione che io li faccia passato nel presente, rispettando il passato, il quale è la nostra tradizione, che noi ricostruiamo riconoscendo la peculiarità di ogni momento di essa, quale ci è attestata dai documenti. « Lo spirito è storia, in ogni suo momento fattore di storia e risultato insieme di tutta la storia anteriore; cosicchè lo spirito reca in sè tutta la sua storia, che coincide poi col se stesso ». Va bene. E « la storia morta rivive, e la storia passata si rifà presente, via via che lo svolgimento della vita così richiede ». (213) Dunque c'è il passato, se lo si rivive, se lo si rifà.

Anteriore all'atto del rivivere o rifare vi sono i fatti già vissuti, già fatti. Che cosa ci narra il Gentile nelle sue opere storiche? Il presente o il passato nel presente, fuso, bensì, col presente, ma non confuso e identificato con esso? « Quello che è stato pensato non è più pensiero, è non pensiero, anzi negazione del pensiero, la natura, l'imprecisabile, quel che il pensiero non può penetrare, perchè lo ha già penetrato; stati spirituali impietratisi nel presente, ineluttabili, inesorabili, ferrei, come le leggi più dolorose della natura »: (214) è l'atto degradato in fatto, l'attualità diventata meccanismo; è l'altro dal pensiero. E che cos'è? Non è sempre ripensabile il passato? La storia non è ripensamento del passato? del passato che non si deve, certo, astrarre dal presente, ma

(213) CROCE: *Teoria e storia della storiografia.* I, p. 16.
(214) *La riforma della dialettica hegeliana,* IX, 248.

Digitized by Google

che non è, non può mai più essere, il presente? E se è ripensabile, è; è fatto spirituale, è realtà viva. Scrive il Gentile: « Il soggetto non si svolge realizzando un grado di sè, e quindi movendo alla realizzazione d'un grado ulteriore, giacchè un grado, da cui esso si distacchi, un grado che non sia più attuosità, o atto *in fieri* dello spirito, cade fuori dello spirito: una specie di Lucifero, di angelo decaduto. Il quale è un'astrazione: è il passato che lo spirito stacca da sè facendo astrazione da sè medesimo, mentre la stessa astrazione è atto affermativo di sè, e quasi un abbraccio onde lo spirito stringe a sè questo Lucifero » (215) Faccio due domande: come sorge in noi l'idea di passato, se quello che è fuori dell'atto dello spirito è nulla, o è la natura che lo spirito oppone continuamente a sè e risolve, nell'atto stesso di porla, continuamente in sè?

Lo spirito, ci vien detto, si moltiplica, ma nel presente, nell'eterno presente; spazializza nell'eterno presente; e come sorge l'idea di una prima, d'un anteriore al presente? Dica quello che vuole il Gentile, ma il tempo è altra cosa dallo spazio e non si spiega punto il suo sorgere dalla necessità dello spirito di porsi come molteplicità nel presente, nell'eterno presente. Dice Benedetto Croce: « Dimenticare un aspetto della storia e ricordarne un altro non è che il ritmo stesso della vita dello spirito, il quale opera determinandosi e individuandosi, per crearne altre più ricche ».

(215) *Teoria dello Spirito*, XIII. - 177.

Digitized by Google

(216) Orbene — ed ecco la seconda domanda — che cos'è ricordare, che cos'è la memoria, se non « la connaissance d'un ancien état psychique reparaissant dans la consciense après en avoir disparu? » (217) E ricordare non è, inoltre, riferire a un passato, pensare una cosa nel passato? E non si può pensare una cosa nel passato, senza pensare simultaneamente e la cosa e il passato e la loro mutua connessione. Che cos'è ricordare, per il Gentile? Inoltre, i documenti, o quelli strumenti che, quando lo storico fa la storia, chiama documenti, sono o non sono qualche cosa di assolutamente necessario perchè lo spirito riviva il passato? Non sono il presupposto indispensabile della ricreazione storica? Il Croce crede che « lo spirito rivivrebbe la sua storia anche senza quelle cose esterne che si dicono narrazioni e documenti »; io non vedo come ciò sia possibile, se non si tratta della pura storia nostra personale — e questa impossibilità di rievocare il passato senza ricorrere ai documenti del passato è una prova evidente che noi non siamo l'atto d'una coscienza universale onnipresente ed eterna, che ciò che pensa in noi non è lo spirito che tutto individua in ogni attimo del suo svolgimento, ma uno spirito limitato, quello che gli idealisti chiamano io empirico. Ad ogni modo il Croce ammette — e come non ammettere, e chi non ammette? — che quelle cose esterne, che si dicono narrazioni e

(216) *Op. cit.*
(217) JAMES: *Précis de Psycologie*, p. 374.

Digitized by Google

documenti, sono strumenti che egli, lo spirito, si foggia, e atti preparatori che egli compie, per attuare quella vitale evocazione interiore, nel cui processo si risolvono. (218) Si risolvono, restando però sempre narrazioni e documenti che lo storiografo non crea, ma suppone, consulta, critica, sceglie, rivive. Ma non fa. Sono « cose esterne » all'atto del pensiero che le trasforma nella sua storia: sono i segni del passato, frammenti della vita vissuta, materializzata finchè si vuole, ma reali, degli storiografi, o allo spirito che, ora, fa la storia. Come non si può eliminare, risolvendola nell'atto del pensiero, la natura del naturalista, non si può risolvere in esso neanche la storia che il Gentile chiama dello storicista.

Siamo limitati da una esteriorità naturale e da una esteriorità storica; due limiti che certamente non possono esistere per uno spirito assoluto, che deve essere assoluta libertà; ed è perciò che l'esistenza ineliminabile del limite o dell'esteriorità dimostra che noi non siamo, che in noi non pensa, lo spirito assoluto. Non pensiamo tutto il pensiero, non siamo l'autocoscienza di tutte le coscienze, non siamo l'atto o la storia eterna; siamo semplicemente dei pensanti che rifanno, rivivono, coll'aiuto di molteplici istrumenti, la storia che noi, pensando, smaterializziamo, spiritualizziamo. Anche qui il nostro compito è di trasformare il dato, il fatto, in atto.

(218) *Op. cit.* p. 16.

Digitized by Google

Ma vediamo di sviluppare, alla luce di queste idee, il concetto gentiliano della storia.

Il Gentile premette alla trattazione diffusa del concetto della storia, o della realtà come storia, una giusta osservazione: « L'oscillare del pensiero tra lo spirito inteso come atto puro — Io trascendentale — e lo spirito inteso come fatto — Io empirico — genera l'antinomia storica dello spirito ». (219) L'antinomia è questa: tesi: « lo spirito è storia perchè è svolgimento dialettico »; antitesi: « lo spirito non è storia perchè è atto eterno ». Sono le due forme che troviamo sempre nello studio dell'uomo: l'uomo è storia e nella storia realizza la sua essenza, che è libertà, divenire, realizzamento del suo fine; « ma nella storia egli non ci può mostrare nulla di sè, che abbia quel valore spirituale, per cui tuttavia la sua essenza viene concepita come realizzantesi nella storia ». (220) In ogni individuo noi conosciamo due uomini: « uno che è spirito, l'incondizionato, condizione di ogni condizionato, atto che pone il tempo e tutte le cose temporali; l'altro che è esso stesso una realtà condizionata dai suoi antecedenti. Un uomo eterno e un uomo storico ». Chiariamo la cosa con un esempio. Ogni filosofo si sdoppia in due personalità: l'una è la personalità del filosofo del quale pensiamo il pensiero come pensiero nostro, lo conosciamo come spirito, come valore eterno, lo apprezziamo,

(219) *Teoria dello Spirito*, XIII, 170
(220) *Teoria dello Spirito*, XIII, p. 171.

Digitized by Google

lo giudichiamo: è la vera personalità nel senso proprio della parola. L'altra è quella del filosofo collocato nel suo tempo, il pensiero del quale è determinato dalle condizioni della sua cultura; ossia dagli antecedenti storici della sua speculazione; dati i quali egli non potrà pensare diversamente da quel che pensò. (221) E' facile vedere che lo spirito storicizzato si converte in un'entità naturale; e che, mantenuto nel suo valore spirituale, si sottrae alla storia e si pone nella sua idealità eterna. La quale non si può concepire come l'idea platonica, ipostatizzata e sottratta al flusso storico: essa, nel sistema dell'attualismo, si deve concepire come processo in atto, eternità che è storia, e storia che è eternità. Ecco precisamente l'antinomia: come il reale che è eterno, è storico, è processo; e come il processo può dirsi eterno? Come, in altre parole, si concepisce l'eternità nella storia e la storia nell'eternità?

« L'antinomia — risponde il Gentile — si risolve nel concetto di processo dell'unità, la quale si moltiplica restando una: di una storia ideale ed eterna » che ha in sè quella che si svolge nel tempo, poichè « il nostro eterno è lo stesso tempo considerato nella attualità dello spirito ». (222) Concetto quest'ultimo assai difficile: vediamo se è possibile chiarirlo e renderlo evidente. Bisogna riportare la realtà spirituale, il valore e la storia del pensiero astratto al concreto,

(221) *Op. cit.* XIII, 173.
(222) *Op. cit.*, XIII, 177.

Digitized by Google

e si vedrà, anzi tutto, che la realtà spirituale attualmente conosciuta non è altra cosa dal soggetto che la conosce. Il solo Ariosto che conosciamo, autore del Furioso, non è altro che lo stesso poema — la realtà stessa della sua divina poesia. — Il quale poema, è conosciuto, se è letto, inteso, gustato; come sarà in ragione della nostra concreta individualità. « E tanta è la realtà dell'Ariosto, che io affermo, e alla quale posso riferirmi, quanta è quella che ne realizzo ». E per realizzare in me il meglio che io possa di questa realtà, che debbo fare? E' chiaro: leggere il poema, e per leggerlo devo conoscere anzitutto la lingua concreta in cui è scritto, cioè la lingua quale è individuata nel processo della sua storia spirituale « che non appartiene più all'individuo empiricamente determinato, ma si profonda nel mondo spirituale in cui visse lo scrittore ». Leggere l'Ariosto significa, dunque, leggere quel che lesse l'Ariosto, e rifare in noi tutta la sua vita che col poema forma una cosa sola, se il poema si considera nel suo concreto processo di attualità spirituale. « La quale sarà per noi, in quanto e per quanto sarà realizzata come vita del nostro Io ». (223) Va bene, La realtà del poema è nel processo. E questo processo, nella sua attualità, si deve porre in ogni momento come condizionato da' suoi momenti precedenti? No, dice il Gentile, perchè si frazionerebbe il processo che è reale nella sua unità; che si pone bensì come molteplicità, ma come molte-

(223) *Op. cit.*, XIII, p. 175.

Digitized by Google

plicità che si risolve nell'unità nell'atto stesso in cui si pone. Cioè il « processo storico non dobbiamo rappresentarcelo per gradi che si articolano nella serie spaziale e temporale; nel tempo e nello spazio c'è l'oggetto non il soggetto », e « il processo è del soggetto, perchè un oggetto in sè non può essere altrimenti che statico; e all'oggetto il processo si attribuisce correttamente solo in quanto esso attualisticamente si risolve nella vita del soggetto » (224) L'oggetto non ha dialettica, che è solo del pensiero pensante, non condizionato e, perciò fuori dallo spazio de si rende intelligibile il rapporto di condizione a trovato, in ogni suo presente, nel suo immediato e mediato passato le condizioni reali del suo sviluppo? Ogni suo presente non è stato condizionato da ogni suo passato? Ecco, risponde il Gentile: « Io posso sempre empiricamente distinguere il mio presente dal mio passato, e porre in questo le condizioni di quello; ma, così facendo, astraggo dal vero Me stesso, a cui sono compresenti passato e presente nella dualità onde si rende intelligibile il rapporto di condizione a condizionato; laddove il vero Me, immanente in cotesti due Me temporalmente distinti, è la radice di questa come di ogni altra condizionalità ». (225) Ma questo Me, esiste? Ecco la quistione.

L'idealismo che tende a immanentizzare l'assoluto,

(224) *Op. cit.*, XIII, pp. 176-7.
(225) *Op. cit.*, XIII, p. 176.

Digitized by Google

Dio, o deve ammettere, si capisce. Ma, perchè, non posso sapere quello che pensa il mio amico, se questi non mi introduce in qualche modo nel suo pensiero? Cioè: perchè non posso vedere i processi di coscienza di tutti gli Io empirici, se in essi vive e sente e pensa e vuole una sola identica coscienza? E perchè, se esiste una Coscienza universale, eterna, immanente in noi come realtà delle nostre realtà, non posso cogliere direttamente tutti i momenti dello sviluppo di essa attraverso tutte le fasi della storia umana, così come colgo i miei processi presenti nella loro immediatezza? A Dio, atto puro, tutto è presente o compresente: egli vede, nella stessa identica chiarezza ed evidenza, il vicino ed il lontano, l'esteriore e l'intimo, l'oggi e l'ieri e gi accadimenti di tutti i secoli, in un eterno presente: se questo Dio è immanente in noi, come realtà della nostra realtà, come il « Noi » che pensa che intuisce e percepisce, come il Tutto in tutto, perchè siamo così limitati e così incapaci di far sì che la nostra coscienza sia coestensiva e cointensiva a tutto ciò che accadde e accade? Se tutto è presente produrre del nostro spirito, se tutto tutto è nell'attualità attuale del mio spirito, perchè non so tutto? Il *verum*, la realtà, non è il *factum, quatenus fit*, cioè l'atto? Se tutto è identico coll'atto, e l'atto è autocoscienza, autocoscienza di tutte le coscienze, perchè non so quello che ora pensa il Gentile, quello che pensano tutti gli uomini, quello che s'è pensato in tutti i secoli della storia?

Il passato è nel presente; la nostra realtà concreta

Digitized by Google

è quella che siamo ora; e la realtà che siamo ora, è il risultato — il risultato, si noti bene, non il condizionato, — dello sviluppo nostro e di tutta la realtà — noi abbiamo sempre ammesso un più o meno accentuato indeterminismo: — di tutto il presente degli altri soggetti e di tutto il passato universalmente preso. La realtà è organica; è storia. Ma storia che si svolge nel tempo, nella durata e nella continuità del tempo, dal quale non è, nonchè separabile, neanche distinguibile, e insieme col quale costituisce il divenire concreto: proprio come insegnano Aristotile e S. Tommaso. Il quale divenire è certo presente, tutto presente, in tutta la sua estensione e in tutta la sua intensità, a un pensiero attivo, che è la radice del divenire e di tutta la sua condizionalità; ma questo Pensiero è trascendente, la Causa Prima, Dio, il Dio nostro del teismo. Il mondo cosmico-umano si svolge attuandone il piano eterno, quella « storia eterna » di cui parla G. B. Vico. Ecco la storia o la realtà come storia, della esperienza e della speculazione; l'altra, quella del Gentile, è una concezione arbitraria e assurda.

La storia ideale eterna che non diviene ma è; è fatto e non si fa, è identica con quella che si svolge nel tempo e sintetizza con essa solo nel senso tradizionale che nella storia del tempo si attua progressivamente il disegno di Dio, che, in essa, come in un gran libro, possiamo leggere e intendere e adorare.

La realtà è storia, e la storia è filosofia — aveva det-

Digitized by Google

to molto prima del Croce (226) e ripete ora con rinnovata e più ricca coscienza il Gentile. La dimostrazione della identità di storia e filosofia si compie attraverso due fasi: nella prima si dimostra l'identità di filosofia e storia della filosofia, nella seconda che ogni storia è storia della filosofia.

L'identità di storia della filosofia colla filosofia non è di difficile dimostrazione. La storia della filosofia deve precedere la filosofia e presuppone la filosofia. La deve precedere. Una filosofia, che non sia vana esercitazione accademica, ma ricerca seria, ma seria posizione e serio tentativo di soluzione dei problemi che travagliano il mondo nostro, le anime che vivono e devono vivere nel presente e del presente, deve essere sistematica in doppio senso: in quello di unità di principio e in quello di continuità di trattazione dei problemi colla filosofia perenne. Se la realtà è organica e la realtà presente ha nel passato le sue radici e le fasi del suo sviluppo, anche i problemi, nella loro concretezza, si articolano coll'articolarsi dello spirito umano nella storia. Chi può intendere, formulare e sciogliere uno solo dei grandi problemi del presente, dell'ora, prescindendo da come esso è stato inteso, formulato e sciolto ieri, nel passato? Del resto, come è possibile avere un sistema che non si sia formato sul fondamento storico, attraverso

(226) Vedere: CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, p. 77 GENTILE, *Frammenti di estetica e letteratura*. Lanciano, Carabba, 1920 I. *passim*,. Appendice, *passim*.

Digitized by Google

la lettura e la critica dei libri di taluni filosofi, cioè attraverso lo studio del pensiero storicamente formatosi? *Veritas filia temporis*, e, quindi, non altrimenti conoscibile che nel suo graduale spiegarsi nel tempo. Perciò: « non v'ha filosofia che ci si possa foggiare altrimenti che come conclusione del processo storico, e, quindi, come un momento storico »; perchè la filosofia, come dice il Windelband, ha bisogno della sua storia per ricavare i suoi problemi da questa autocoscienza storica della ragione umana ». (227) Ma come si può fare la storia della filosofia? « La storia della filosofia non sorgerebbe mai senza l'interesse filosofico, e questo interesse importa un concetto qualsiasi della filosofia, ossia un sistema, contratto quanto si voglia, ma potenzialmente determinato, che non può non influire nella costruzione dello storico ». (228) « Se la storia della filosofia, come preparazione e svolgimento *in re* della filosofia, apparisce ogni

(227) GENTILE: *Riforma dialetica hegeliana*, IV, *Il Circolo della filosofia e della storia della filosofia*, p. 157. Il Vindelband, che sostanzialmente s'accorda su questo punto col Gentile, vi è citato a p. 155-6. Vedere sullo stesso argomento nel medesimo volume: III. *Il concetto della storia della filosofia.*

È questa una delle fondamentali dottrine di Giovanni Gentile e anche se non così da lui chiaramente formulata sempre però seguita, di Bertrando Spaventa. « Donde... quell'unità perfettamente fusa di trattazione storica e filosofica, che è propria di tutti i suoi scritti filosofici; nei quali la storia è sempre dimostrazione e la dimostrazione è sempre storica.

- GENTILE, *La critica, studio citato*, A. XII, fasc. I, p. 40.

(228) *La riforma della dialettica hegeliana*, IV - p. 156.

Digitized by Google

volta un suo antecedente, non può, non esser valutata anche *post rem*, nella mente, quale cognizione della storia della filosofia, poichè ha da valere da attuale preparazione e condizione di una filosofia attuale ». E' evidente. « E — continua il Gentile — che cosa sarebbe se non un nome vano e senza soggetto la storia della filosofia, ove non fosse la storia della filosofia appresa e conosciuta; e magari astratta dall'attuale cognizione, ma dopo essere stata appresa ed essere stata ricostruita? « La storia è storia razionalmente ricostruibile; nella ricostruzione una scelta del materiale è inevitabile; la scelta richiede un criterio e il criterio non potrà essere che una nozione della filosofia ». (229) Non insisto: la storia della filosofia presuppone la filosofia, poichè non v'ha processo o momento storico ricostruito o ricostruibile, che non sia costruzione compiuta o futura della filosofia. Orbene, se non è concepibile filosofia che non si fondi sulla storia della filosofia, nè storia della filosofia che non poggi sulla filosofia; poichè le due discipline formano un circolo solido, è evidente che esse non sono due ma una, cioè uno stesso e identico processo dello spirito. Verità, questo, che assume una evidenza tutta sua nell'idealismo attuale, dove la storia della filosofia è, nè più nè meno, l'atto del filosofare, che è, naturalmente, la filosofia: tutta la storia, e tutta la filosofia anche se, pensando, non si coglie, non si crea che, sempre, a volta a volta,

(229) *Teoria dello spirito*, VII, p. 179.

Digitized by Google

un solo aspetto della realtà: l'estetico, l'etico, il logico, ecc., poichè chi non vede che nel pensamento di un aspetto universale della realtà si riesce a pensare sistematicamente, benchè in iscorcio, la realtà tutta intera nella sua unità? « Giacchè la totalità della filosofia non consiste nella scolastica compiutezza delle sue parti, sibbene nella logica sistematica dei concetti, in cui essa si realizza ». (230) Così tutti i fatti dello spirito si risolvono nell'atto spirituale, la storia temporale si risolve nella storia eterna ». I fatti della storia — scrivè conchiudendo, con gran forza, il Gentile — sono tutti anelli di una catena, che non si può spezzare, e che, nella sua totalità, è sempre, nel pensiero del filosofo che la ricostruisce, tutto un pensiero, il quale si articola in se stesso e si dimostra, cioè si realizza, diventa a se stesso una realtà, nel processo concreto di queste sue articolazioni. I fatti della filosofia nel suo passato, pensateli; e non possono essere che l'atto, l'unico atto della nostra filosofia, che non è nel passato, nè in un presente, che sarà passato, poichè esso è la vita, la realtà stessa del vostro pensiero, centro di irradiazione d'ogni tempo, passato e futuro che sia. La storia, dunque, quella appunto che è in tempo, è concreta soltanto nell'atto di chi la pensa come storia eterna ». (231) — Ahimè! Pur troppo l'atto nostro non è in un presente che non sarà passato, non è la concretezza della

(230) *Op. cit.*, p. 182.
(21) *Teoria dello spirito*, XIII, p. 183.

Digitized by Google

storia eterna. In esso, certo, si riassume e sbocca il passato, essendo concretamente risultato del passato, congiunto organicamente e dinamicamente al presente; ma sarà passato anch'esso. La nostra vita di pensiero, sí svolge, si articola, nella continuità successiva del tempo, non in quella senza sucessione dell'eternità, per la semplice ragione che noi non siamo Dio, l'Atto puro, ma l'atto misto di potenza, cioè l'atto imperfetto perfettibile.

La storia della filosofia è la filosofia. Con ciò non s'è ancor detto però che la storia della filosofia sia tutta la storia e, quindi, tutta la realtà. Accanto alla filosofia abbiamo l'arte, la religione, la scienza, la vita (volontà pratica). Sicchè, oltre la storia della filosofia, pare si debba far posto almeno ad altri quattro generi di storia, salvo che queste quattro forme dello spirito, come distinte dalla filosofia, non abbiano in proprio una storia. E' così. Tutte queste forme — dice il Gentile — sono, fuori della filosofia, astoriche.

Poichè delle tre prime forme dello spirito tratteremo più tardi, ci limitiamo a dirne qui solo quel tanto che richiede strettamente la natura di questo capitolo. Maggiore ampiezza di svolgimento daremo alla quarta, alla volontà.

L'arte, come arte, non ha storia. Ogni opera d'arte è una individualità in sè chiusa, che empiricamente si pone accanto a tutte le altre in maniera atomistica. In ogni opera artistica, non pure, p. es., di poeti diversi, ma anche dello stesso poeta, l'arte è un'arte

Digitized by Google

a sè, che va considerata in se stessa, perchè non ha nessuna relazione colle precedenti o colle seguenti. E' un mondo chiuso, finito. Un'opera d'arte risolve un particolare problema estetico, un problema estetico a volta a volta nuovo, e *toto coelo* diverso da quello che viene risolto in un'altra opera di arte: perciò essa è incommensurabile con ogni altra. Che cosa sono dunque le tante « storie dell'arte e della letteratura » che possediamo? Quando non siano galleria o museo, cioè atomistica giustapposizione di opera a opera, non sono « se non la storia dello spirito nella sua concretezza, da cui l'arte si spicca come fiore dal suolo ». Ogni forma artistica è nuova e non ha perciò svolgimento, e, quindi, neanche storia: lo svolgimento e la storia sono del contenuto, ma non in quanto contenuto dell'arte, perchè, come tale, si confonde con la forma, e fuori della forma è contenuto d'arte astratto, cioè irreale. Lo sappiamo già dal Croce e dal De Sanctis. « La storia del contenuto di un poema serve solo ad affiatarci con lo spirito del poeta », a comprendere cioè, in noi, quella realtà storica sulla quale nasce la creazione artistica. (232) « Dove si guarda allo storia non si vede l'arte ». (233)

La storia dell'arte è, quindi, se è vera storia, sto

(232) Vedere in *Frammenti di estetica e letteratura* lo studio su *Pensiero e poesia della Divina Commedia* — spec. la parte II dove, a p. 238, ho prese le parole citate.
(233) *Teoria gen. dello spirito*, XIII, p. 193.

Digitized by Google

ria della filosofia. E non ha storia, per il Gentile, la religione. Nella religione quello che ha valore, è l'oggetto, nel quale il soggetto, dopo averlo creato, come proiezione di sè, si oblia, si annulla. E l'oggetto è Dio, e Dio è l'Assoluto come immobile, come puro essere e come assolutamente inconoscibile, perchè il soggetto che dovrebbe conoscerlo si è annegato in esso. Non è possibile, quindi, nè la storia dello spirito umano, cioè la storia della dialettica dello spirito che si oggettiva, per poi soggettivarsi e oggettivarsi ancora. Lo spirito è portato dalla stessa sua natura a superare a volta a volta ogni posizione religiosa riscotendosi nella sua autonomia, criticando il suo concetto del divino, e procedendo quindi a forme sempre più spirituali di religione. In guisa che nella sua religiosità lo spirito è immobile, e si muove soltanto superando ogni volta il suo momento religioso, e assorbendolo nella filosofia.

Ecco la storia della dialettica concreta o della filosofia. La storia si costruisce riportando così la religione come l'arte, così il puro oggetto come puro soggetto, nella storia universale dello svolgimento dello spirito; in cui arte e religione sono posizioni spirituali, concetti della realtà, e, quindi, essenzialmente storia della filosofia. (234) Vedremo nel capitolo seguente quanta solidità abbia questo concetto della re-

(234) *Op. cit.*, p. 194.

Digitized by Google

ligione. Evidentemente il Gentile, per negare realtà o storicità autonoma alla religione, chiude gli occhi davanti, per es., allo sviluppo della rivelazione dell'Antico Testamento, e alle varie forme successive di religiosità che si spiegano nella religione del vero Dio prima e dopo Gesù Cristo. La tirannia degli schemi gli nasconde la realtà. Si fa presto ad affermare che è la filosofia che fa passare l'uomo a forme sempre più alte di religiosità. Si fa presto a negare ogni svolgimento alla religione che è la forza più viva e più universale dello spirito umano! I Santi, come tali, cioè come anime eminentemente religiose, in cui tutto era ispirato dalla religione, dalla fede e dalla speranza e dalla carità di Cristo e di Dio Padre, hanno una storia e ha una storia la stessa santità.

E della scienza si può dare storia? Neanche della scienza, dice il Gentile. Il perchè è evidente. Intanto non si ha una scienza, la scienza, ma le scienze. La scienza, considerando la realtà come natura, la pensa composta di elementi, tra i quali l'uno o l'altro è assunto a oggetto di una indagine particolare: la particolarità della scienza si fonda quindi sopra una intuizione naturalistica del reale. Cioè ogni scienza presuppone il suo oggetto come un *quid* da conoscere che sta davanti al pensiero. Non lo dimostra; lo assume come un *dato*. Di qui l'empirismo e il dommatismo delle scienze. « Empirica, infatti, è la conoscenza del dato, che è dato, in quanto non è costruito; e non è costruito perchè è immediato, essen-

Digitized by Google

do innanzi alla mente che lo conosce senza connettersi a tutti gli altri elementi della realtà che essa conosce ». (235) La scienza è, quindi, sistematica. E, perchè l'oggetto della scienza è perchè è, essa è anche dommatica. Dommatica e acritica. Tutte le scienze particolari « tendono all'asserzione di una realtà in cui lo stesso potere asserente, assorbito dalla preoccupazione dell'oggetto, oblitera sè medesimo dal mondo in cui l'oggetto, si rappresenta ». (236) Là dove non c'è questo potere, che è il centro attivo del mondo della conoscenza, non c'è critica, non c'è la restaurazione del concetto del conoscere. La critica nasce dal sospetto che la realtà non sia un *quid* dato, che la testimonianza immediata dell'esperienza sia in parte o in tutto fallace. Ma con questo sospetto si esce dalla scienza e si entra nella filosofia, come critica dei presupposti della scienza. E questo non vale solo delle così dette scienze della natura, ma per tutte le scienze come diverse dalla filosofia, cioè per tutte le discipline che trattano un oggetto particolare non posto dallo spirito, ma presupposto. Anche le così dette scienze dello spirito, o morali, anche la filosofia dello spirito, concepita come studio di una realtà di fatto sono naturalistiche, dotate di tutti i caratteri negativi enumerati dianzi. E tutte queste scienze non possono essere storia, per la stessa ragione per la quale non si può dar storia delle idee platoniche.

(235) *Sistema di logica*, Vol. I, Introduzione p. 8.
(236) *Op. cit.*,

Digitized by Google

Là dove non c'è dialettica non vi può essere storia.

« La storia dovrebb'essere lo svolgimento della scienza e la scienza, come tale, non può avere svolgimento perchè presuppone una verità perfetta, alla quale non si può aderire per gradi, ma nella quale converrebbe saltare di botto: quindi il concetto, tutto proprio delle scienze naturalistiche, della scoperta, della intuizione, sostanzialmente identica al concetto platonico dell'intuito primitivo e trascendente delle idee ». (237) Conchiudendo: come la storia dell'arte e della religione non è possibile che risolvendo l'astratezza del puro oggetto — religione — e quella del puro soggetto — arte — nella concretezza della filosofia che è sintesi dialettica di soggetto-oggetto, così, e per la stessa ragione, se non si risolve la particolarità e la dommaticità della scienza nella universalità e mediatezza della filosofia, non si potrà dare mai una storia della scienza. Questa storia è possibile solo come studio della mentalità, in perpetua formazione, onde si pongono via via e si risolvono i singoli problemi scientifici: come studio del processo dialettico del pensiero che viene realizzandosi come pensiero della natura, o come filosofia empirista. (238) La ragione è sempre la stessa: non si dà storia che della realtà concreta, e l'unica concreta realtà è la filosofia.

La quale è unità di conoscere e di volere, di teoria e di pratica: fuori di essa anche la pratica è una

(237) *Teoria dello spirito*, XV, p. 199.
(238) *Op. cit.*, p. 199.

Digitized by Google

pura astrazione. La distinzione fra il conoscere e il volere o l'agire « nasce dal confronto di certi atti psichici con certi altri; la cui differenza si può formulare così: che *gli uni presuppongono il mondo, a cui si riferiscono; gli altri si riferiscono a un mondo che essi creano* ». Chi conosce, l'uomo in quanto conosce, coglie l'essere che è e come è; lo sente com'è lo percepisce com'è, lo concepisce e lo giudica come è; per questo appunto la sensazione, la percezione, il concetto, il giudizio sono atti teoretici. L'uomo invece in quanto vuole, fa quel che non c'è e ci sarà per effetto del fare.

« Per la conoscenza il mondo non cresce nè scema, per l'azione riceve un incremento ». Conoscendo, si contempla, agendo, si domina; si domina perchè si crea: così nel mondo fisico, come nel mondo morale; si creano i valori morali — le virtù — e i valori economici — le comodità e gli agi della vita. (239) Come si vede e come s'è già accennato altrove, questa differenza si fonda, secondo l'idealismo attuale, su un concetto falso della realtà: sul concetto dell'esistenza di una realtà esteriore indipendente dalla mente che ne fa il suo oggetto, o meglio, che la trova come suo oggetto. Noi ora sappiamo, che, secondo l'idealismo, l'oggetto del conoscere non è se non il soggetto stesso che si oggettiva guardandosi in seno, nell'atto stesso del conoscersi; che la realtà è il soggetto nell'atto del suo sviluppo; è autoctisi, e,

(239) Vedere: *Sommario di pedagogia*, I, p. 81, seg.

Digitized by Google

quindi, noi sappiamo pure che il conoscere non presuppone ma crea la realtà, cioè che è la volontà, agire, Crea la realtà creando se stesso, poichè, nell'idealismo attuale, la realtà coincide con l'attività. Dunque: volere o agire — che, data la identità tra volizione e intenzione e azione, è tutt'uno — è lo spirito pratico, e volere o agire è lo spirito teoretico: identici come assoluta autocticità, come libertà creatrice infinita. « Noi — afferma un'altra volta il Gentile — non sappiamo più concepire la conoscenza se non come creazione della realtà, che è la stessa conoscenza, fuori della quale non è possibile altra realtà. Realtà — che è realtà spirituale — crea la volontà, creando se stessa; realtà spirituale, crea del pari l'intelletto, creando se medesimo: l'una creazione è identica all'altra; l'intelletto è volontà, nè la volontà ha caratteri che possano speculativamente farne cosa distinta dall'intelletto ». (240) Tuttavia, conoscenza e volontà debbono, malgrado la loro reale identità, apparire sempre come diverse; e perchè? Perchè noi siamo portati a ipostatizzare delle astrazioni; a ipostatizzare la realtà di qua dall'idealità e l'idealità come superata dalla realtà. « Che altro infatti vuol essere la volontà, come altra dal conoscere, se non appunto la realtà (spirituale) opaca, cieca, per sè stessa, che continua nello spirito quella medesima vita senza intelligenza e pur tenacemente operosa della natura? » (241) E l'ufficio

(240) *Teoria dello spirito* XV, p. 202.
(241) *Sommario di pedagogia,* I, cit, p. 86.

Digitized by Google

dell'intelligenza, verrà concepito, conseguentemente come una illuminazione, mediante riflessione o contemplazione, della volontà oscura, o della vita. Vuole accennare qui il Gentile al concetto crociano della volontà?

Ma l'idea, insegna egli, non si può distinguere dall'azione o dall'atto se non astrattamente: l'idea è idea concreta solo nell'atto che la pensa; e l'atto è atto realizzatore solo se è coscienza dialettica, cioè illuminata dall'idea in esso immanente come idea in atto. « Quando un atto è azione che si oppone a una idea, l'idea non è atto spirituale, ma mero termine ideale dello spirito che si pensa: oggetto, non soggetto. E parimenti, quando un'azione è compiuta e la guardiamo teoricamente, l'azione non è più atto del soggetto, ma semplice oggetto, a cui lo spirito nella sua attualità guarda e che risolve perciò nell'atto presente della coscienza che ha di quell'azione: coscienza che, ora appunto, è la sua vera azione ». (242) La realtà concreta è, dunque, l'autoctisi: sintesi di pensiero e di volontà; creazione e contemplazione; creazione dialettica cosciente e autocosciente. Il superamento del naturalismo intellettualistico consiste nel concetto del conoscere come volere: ossia come attività creatrice, e propriamente autocreatrice: che è il solo contenuto speculativo del concetto di volontà. (243)

(242) *Teoria dello spirito*, XV, p. 203.
(243) *Sistema di logica*, Vol. I., parte I°, p. 124.

Digitized by Google

Dunque la realtà è storia come filosofia. *Quod erat demostrandum*. « Quello che, come vita dello spiirto, si oppone alla filosofia quasi oggetto suo, astrattamente bensì è cosa diversa dalla filosofia, ma vive come filosofia ». (244) Le diverse forme dello spirito non sono, come tali, forme dello spirito se lo spirito è concretezza, la concretezza che è filosofia; unica, quindi, forma concreta di esso, cioè non forma ma realtà piena onnicomprensiva. « Di guisa che la filosofia è veramente la immanente sostanza di ogni vita spirituale; e non potendosi concepire storia della filosofia che rimanga alle spalle della filosofia, rimane chiaro che nel concetto della identità dell'una con l'altra e della eterna risoluzione dell'una nell'altra è la più aperta e più perfetta conferma dell'assolutezza della realtà spirituale, inconcepibile come limitata in un suo momento da condizioni che la precedano e comunque la determinino ». (245) Soltanto così, con questa risoluzione del reale nell'atto del pensiero, si attua la illimitata libertà dello spirito.

Facciamo qualche osservazione. Questa dottrina dell'attualità, nella quale soltanto sono quello che sono concretamente le forme del reale, come « nella notte tutte le vacche sono nere », e nella quale devo-

(244) *Teoria dello spirito,* I. cit., p. cit.
(245) *Op. cit.* p. 203-4.

Digitized by Google

no risolversi l'arte, la scienza, la religione, l'economia, il diritto e la morale, se vogliono non essere purissime astrazioni, è stata chiamata dal Croce misticismo idealista e storico. (246) Pare che sia così: la realtà del Gentile è mistica perchè ineffabile. L'arte, nella sua concretezza, che cos'è? Non l'arte, ma la filosofia. E la religione e la scienza? Non la religione e la scienza, ma ancora la filosofia. E la filosofia è l'attività pratica in tutti i suoi aspetti. La notte colle vacche nere. E la filosofia che cos'è? L'atto del pensiero. Che non è una definizione, perchè non la distingue da nulla, essendo tutta la realtà atto del pensiero. Le distinzioni sono sommerse nell'unità che è tutto e che può essere denominata anche volontà, sensazione, percezione, concetto, giudizio, perchè è l'indistinto che tutto abbraccia: l'ineffabile: Come si possa svolgere se non è in sè distinto è un mistero. Poichè: dov'è la molla dello svolgimento? Vediamo se è possibile fare un po' di luce. Ai rapporti fra idealismo e misticismo il Gentile consacra tutto un capitolo della più sistematica — in senso intensivo ed estensivo — delle sue opere. (247) Studiamolo. L'idealismo e il misticismo affermano entrambi che tutto è uno e che conoscere è raggiungere l'uno attraverso tutte le distinzioni. Lasciamo di esaminare se questa sia la più giusta definizione della dottrina mistica e andiamo innanzi. Il pregio del misticismo è questo:

(246) *Conversazioni critiche*, S. II, p. 69.
(247) E' il Capitolo XVIII, della *Teoria dello spirito*.

Digitized by Google

l'affermare che non c'è realtà vera se non è l'assoluta realtà, Dio. « E questo vivo senso, questo contatto intrinseco o gusto del divino, *è sublimazione dell'energia umana,* purificazione dell'anima e beatitudine ». (248) Ho sottolineato « sublimazione dell'energia umana », perchè, come vedremo nel capitolo seguente, il Gentile altrove si sforza di dimostrare poco coerentemente che il misticismo è annichilamento del soggetto nell'oggetto. — Ma il misticismo ha pure un grave difetto: quello di cancellare nella notte oscura dell'anima tutte le distinzioni e quindi annegare nel seno dell'infinito, « dove non pure si smarrisce ogni visione delle cose finite, ma della stessa personalità ». Altro che « sublimazione dell'energia umana! » L'idealismo invece « *risolve tutte le distinzioni, ma non le cancella come il misticismo e afferma il finito non meno risolutamente che l'infinito, la differenza non meno che l'identità* (249) Ma quali differenze? Quali, intendo, differenze reali? Risolve l'astratto nel concreto: ecco tutto. E il concreto non ha differenze: è atto del pensare e basta. Ma, dice il Gentile: è atto del pensare che è unificazione o meglio instaurazione di un'infinita ricchezza di categorie, quale nessuna logica e nessuna filosofia ha mai concepita ». E perchè e come? Perchè nell'atto del pensiero si risolvono tutte le forme dell'esperienza che sono infinite davvero. « Non c'è la natura nè

(248) Pag. 227-8.
(249) P. 228.

Digitized by Google

la storia: ma sempre, questa natura, questa storia, a volta a volta, sempre risulta in questo atto spirituale ». (250)

Faccio mia una pagina del Croce. Egli dice al Gentile: « Questa « ricchezza strabiliante di categorie » che l'idealismo attuale mi vuol regalare, è l'offerta della coppia infinita dei singoli fatti e atti del pensiero, e non già determinazione di categorie mentali e spirituali. E nella pretesa che tu affermi, scoppia stridente la contraddizione da me designata come misticismo storico.

Perchè, come mai un fatto si distinguerebbe dall'altro (o, se ti piace meglio, un atto dall'altro) se il pensiero non fosse esso stesso distinzione (distinzione nell'unità), e cioè non facesse valere come categoria di giudizio le forme stesse dello spirito ossia della realtà, per discriminare gli aspetti della realtà? Posto che anche pel tuo stesso convincimento, la serie temporale non abbia qui nessun diritto di entrata, perchè essa è un ultimo e astratto derivato, e non già la creatrice della diversità, io non vedo come tu possa, sul fondamento dell'idealismo attuale, raggiungere la diversità della storia, ossia pensare la storia. Se pensare è giudicare, come si giudica senza categorie, (affermantisi, ben inteso, solo nell'atto del giudizio?) Si potrà intuire senza giudicare; ma l'intuizione, disgiunta dal pensiero che è il suo compimento e trasferita a criterio gnoseologico, segna appunto il tra-

(250) *Teoria dello spirito*, cap. XVIII, p. 235.

Digitized by Google

passo dall'idealismo al misticismo ». (251) Come l'uno indistinto crea i molti distinti? Come è possibile senza distinzione la mediazione, cioè il pensiero? E se non c'è mediazione, come è concepibile la storia? Che cosa risolve l'atto del pensiero, se non esiste che esso, l'atto del pensiero? L'idealismo attuale, che vuol ridurre tutta la realtà alla storia, rende affatto impossibile la storia. Vedremo più tardi come nella filosofia del Gentile, che vuol essere tutti i valori, è impossibile anche il concetto di valore. E secondo lui, tutte le filosofie andrebbero a sboccare in essa! *Tantæ molis erat* costruire una filosofia che chiama astrazione l'arte, la scienza, la morale, il diritto, e chiude tutta la vita in un atto che pretende di essere eterno, ma che dell'eterno non ha che la fissità assoluta; che non può articolarsi, vivere, produrre, perchè non può mediarsi. E' la liquidazione del pensiero, cioè della filosofia. Per filosofare bisogna uscire dall'hegelismo italiano e affermare il realismo con tutti i suoi dualismi. Così soltanto si rende possibile la storia. Se non esiste che il soggetto e il soggetto è eterno, non c'è storia.

Non c'è storia se il soggetto non è, almeno, unità di forme spirituali distinte. (252) La filosofia è

(251) *Conversazioni critiche*, S. II, XV, *Una discussione tra filosofi amici*: pp. 85-6.

(252) Questo ha veduto MARIO CASOTTI, che nel suo *Saggio di una concezione idealistica della storia* — Valecchi, Firenze, 1920 — ha stimato necessario fondere il concetto gentiliano dell'attualità spirituale del concetto, tutto cro-

Digitized by Google

storia e la storia è filosofia, a patto che esistano nella storia tutte le forme della realtà che il pensiero umano ha sempre riconosciuto, a patto che l'uomo, di cui è la storia nel senso vero e pieno, non venga mutilato, ma lo si guardi nella sua realtà multiforme che è tendenza al Bello, al Bene, al Vero; e come tendenza al Bello ci dà l'arte, come tendenza al Vero ci dà la logica, come tendenza al Bene ci dà l'economia e la morale che sono realtà irriducibili, perchè rispondono a irriducibili concetti e definizioni. La storia è filosofia ma a patto che nella storia si veda, si riconosca in tutto lo svolgimento del pensiero dell'umanità, quella tendenza istintiva verso l'oggetto e quela credenza isradicabile, suffragata dal pensiero riflesso di quasi tutte le filosofie, nell'esistenza di *un fuori di noi*, che noi non creiamo, ma ricreiamo, conoscendo.

La storia è filosofia a patto che si tenga conto di quella che è la più grande forza propulsiva della storia, la religione, come fede amante di un essere che dirige l'uomo, l'aiuta nell'attuazione doverosa dei suoi piani provvidenziali secondo le leggi della sua sapienza e del suo amore; a patto che si veda nella storia la necessità di Dio per l'uomo, al quale — e la storia lo dimostra — non si perviene come diceva

ciano, della dialettica dello spirito come nesso di unità-distinzione e rapporto circolare dei distinti. Non discuto il modo della fusione: per me non è riuscita, nel suo libro, perché non è conservata l'autonomia delle forme dello spirito artistico, religioso e pratico di fronte alla filosofia.

Digitized by Google

S. Paolo, che traversando tutta la natura, creata non da noi, ma da Lui, e ritrovandolo sotto il velo dove si nasconde solo per essere accessibile a chi sa leggere e non svisare e non negare le magnifiche pagine rivelatrici del cosmo, fattura del suo amore; che si veda nell'ordine naturale, non una creazione senza significato e illusoria dell'uomo, ma un mezzo necessario di unione con Dio e un mezzo necessario di distinzione da Dio — secondo le belle parole di Maurizio Blondel, (253) il quale ha ragione di affermare che non vi può essere società vera, e quindi, neanche vera storia, se non ammettendo Iddio: « E' vano tentare di raggruppare gli spiriti come una famiglia, respingendo il Padre degli spiriti; nel fondo delle cose, l'uomo ». (254) Il vincolo delle anime, la sorgente alla quale le anime possono attingere le forze necesnella pratica comune della vita, nella lògica segreta delle coscienze, senza Dio non c'è punto uomo per sarie al loro sviluppo individuale e associato, è, non un preteso Io trascendentale che tutto svaluta, uomini e cose, ma il Dio trascendente, la Provvidenza eterna di G. B. Vico, che è quella di Leibniz, di San Tommaso e di S. Agostino. Nel sistema del Gentile non sono gli uomini che fanno la storia, ma lo spirito universale, nel quale dal quale e per il quale sono e divengono tutte le cose. Il Gentile si affanna a ripe-

(253) *L'Azione*, trad. it. di E. Codignola, Vallecchi, Firenze, Vol. II, p. 317.
(254) *Op. cit.*, p. 3,3.

Digitized by Google

terci che la sua attualità pensante è piena fusione del divino coll'umano, ma in realtà il suo divino immanente — immanente in che? se, fuori di lui non c'è nulla di reale in cui possa immanere! — è l'universale che divora gli individui, la vita infinita, che assorbe tutte le determinazioni; il cui svolgimento, anzi, non dovrebbe consistere che in questo: risolvere in sè, eternamente, tutto quello che tende a porsi, ad affermarsi, fuori di Lui. La storia si riduce tutta a un eterno afinale fare e disfare e rifare e ridisfare di forme particolari, dove esse nulla possono, nulla fanno, spuntano e si dileguano nel divenire universale; dove nulla sono, perchè quello che è in noi si chiama ed è lo spirito come atto, che s'individualizza in noi universalizzandoci, cioè risolvendoci in sè, ad ogni istante.

E questa storia, dalla quale noi, come individui particolari, siamo assorbiti, nella quale nulla valiamo e nulla siamo, la si chiama: « la celebrazione dell'uomo »! Ed è, in realtà, la radicale celebrazione della morte dell'uomo, della sua eliminazione dal teatro della storia e della verità. Quando gli Italiani vedranno la terribile disumanità — per dirla con una brutta parola corrispondente alla bruttezza della cosa — di questa filosofia, e torneranno a dissetarsi alla filosofia perenne, rispettosa della storia, delle forme concrete della realtà, e così corrispondente, nella sua sintesi di vero idealismo e di vero realismo, di immanenza e di trascendenza, a tutte le richieste razionali e morali dell'umanità? Qui l'uomo non è dis-

Digitized by Google

trutto, svalutato: è « causa » seconda, la più nobile delle cause seconde, cooperante colla causa Prima all'incremento del valore della realtà. Noi non siamo in tutto seguaci del così detto « novo realismo americano »; noi non ammettiamo la realtà irrelativa degli oggetti: ce lo vieta il nostro concetto della organicità del reale. Salutiamo, tuttavia, ogni salutare reazione contro le esagerazioni dell'idealismo, convinti che la verità saprà trionfare domani degli eccessi di destra e di sinistra, instaurando, o meglio restaurando, quella concezione della vita cosmico-umana, che è Platone corretto da Aristotile e fuso cogli elementi sani dell'idealismo anglo-americano che non nega ma potenzia i dualismi della realtà una, a quale è sintesi di indefiniti rapporti nello spazio e nel tempo che ne costituiscono l'ordine e la razionalità e la storia. Noi affermiamo, col nuovo realismo, la dottrina della porta aperta « cioè dell'anima che riceve luce da tutta la realtà che la circonda o che le si rivela con molte voci diverse formanti un unico concento, cioè un'armonia obiettiva; noi ammettiamo che c'è fuori di noi una realtà obiettiva, che noi tendiamo a far nostra accogliendone in noi, nell'intuizione, e nel concetto, mediante l'intuizione e il concetto, gli esseri nella loro individualità e nei rapporti che li legano intrinsecamente l'un coll'altro, di modo che l'uno è per l'altro e tutti per ciascuno, in un organismo di relazioni mutue, di azioni e di reazioni esterne e reali, aventi la ragione del loro essere e del loro svolgimento in una Ragione creatrice, ma trascendente, ma distinta

Digitized by Google

infinitamente da loro e dalle sostanze attive in cui inesistono; una Ragione personale eterna. Arriviamo sempre a Dio, nella critica dell'idealismo dell'immanenza, perchè, appunto, l'immanente non si comprende, non si spiega, che per il trascendente, in cui c'è la sorgente prima dell'essere e del divenire della realtà universale

Digitized by Google

CAPITOLO SESTO

La religione e il cristianesimo nell'idealismo attuale di Giovanni Gentile

A questo punto della nostra esposizione, non pochi saranno ansiosi di sapere più diffusamente e più sistematicamente, cioè con più ricchezza di svolgimento logico, se la religione, in generale, se il cristianesimo in particolare trovino un posto, e quale posto, nel sistema filosofico di Giovanni Gentile. Mi affretto a dirlo: la trattazione di questo soggetto è una delle più difficili, perchè il pensiero del filosofo che stiamo discutendo è, nel tentativo di far entrare la religione nei suoi schemi troppo angusti, molto meno preciso, chiaro e concreto che nella sistemazione della restante realtà spirituale. Si sente ad ogni passo che lo sforzo non gli vuol riuscire, anche dopo che la religione è stata ridotta ad un semplice aspetto di essa; ed è proprio qui dove l'idealismo attuale rivela, soprattut-

Digitized by Google

to, la sua impotenza a farsi valere come una spiegazione, anzi come la spiegazione, dei valori umani e umano - divini, come un inveramento di tutte le filosofie e di tutti gli atteggiamenti imperituri dello spirito, come pretende di essere. Noi rifuggiamo, per indole e per fermo proposito, dalle forti parole contro i nostri avversari, ma confesso che parecchie volte, nello studio di questa parte della filosofia gentiliana, un misto di sdegno e di delusione avrebbe voluto sfogarsi contro l'autore di essa in espressioni piuttosto severe ma, credo, non immeritate.

L'idealismo attuale vuol essere la nuova religione, perchè crede di essere la nuova filosofia; nella quale è nuovo, si capisce, il concetto di Dio.

Lo Spaventa, con tono e parole sarcasticamente blasfemi, aveva scritto, criticando il naturalismo, o, meglio, la spiegazione naturalistica dell'uomo: « Il vecchio Dio, che, sebbene decollato, come il gigante Orrilo, non si dava per morto, rideva a crepapelle dalla consolazione: espulso dalla finestra, sperava di entrare per la magna porta dell'uomo. Ma il proverbio dice: riderà bene, chi riderà l'ultimo, e l'ultimo a ridere non fu lui. In apparenza egli rientrò: la ristaurazione fu festeggiata con canto e con colpi di cannone: i divoti rialzarono gli altari..., ma fu un'illusione ottica: erano i morti che figuravano da vivi; e in realtà era entrato il nuovo Dio, noto soltanto a pochi, ancora bambino, accolto e nascosto nelle fasce e bende dell'infanzia; i cui vagiti erano coperti dal suono degli organi e delle campane. E tutto questo fracasso non fece

Digitized by Google

nè anche udire l'ultimo grido del vecchio Dio, il quale era stato morto davvero; e chi gli recise il fatal capello, fu una o meglio, due persone dabbene, timorate di Dio, spiriti solitari, con parrucca e codino; l'una del golfo Napoli, l'altra da quel di Danzica. E uccidendo lui, uccisero con lo stesso colpo il naturalismo, il materialismo, l'ateismo ». (255) Il Gentile aggiunge — ciò che del resto si comprende: — « Il vecchio Dio è il Dio trascendentale; il nuovo scoperto da Vico e da Kant, è il Dio immanente dell'uomo; il pensiero, — che lo uccise — quella « vista produttiva » — come la chiama lo Spaventa, — che è la *mente*. (256)

Lasciamo stare Kant e lasciamo stare Vico, Vico soprattutto, che è ben altro, nella realtà storica, da quello che ha schizzato lo Spaventa e che è stato riprodotto, con aggiunte e rimaneggiamenti, dagli idealisti italiani; ma è evidente che il vecchio Dio non è ben morto neanche ora, se i figliuoli spirituali dello Spaventa, i Gentile primo tra tutti, sentono ancora il bisogno di risolverlo nel Dio nuovo, che, pare, vagisce ancora nelle fasce e nelle bende, come ai giorni delle rodomontate spaventiane. E il vecchio Dio ha sempre intorno a sè la sua magnifica corte di verità eterne, che l'idealismo italiano nega, ma che le filosofie,

(255) *Paolittismo, positivismo e razionalismo;* ripubblicato dal Gentile in *Scritti filosofici,* Morano, Napoli, 1900; p. 302-3. Cito da *La Critica,* A. XII, fasc. I, 1914, *La riforma dello hegelismo* (Betrando Spaventa), II, p. 39.
(256) *La critica,* l. cit.

Digitized by Google

quasi tutte le filosofie e tutta la vita umana affermano oggi come ieri e più di ieri: la libertà, l'immortalità dell'anima e un piano provvidenziale signoreggiante il corso degli avvenimenti umani. E l'idealismo può orientarsi, con lo Spaventa — «il cui pensiero era sordo affatto ad ogni aspirazione religiosa» — contro la tendenza antica ed eterna dello spirito umano, che distingue il tempo dall'eterno, il mondo da Dio e postula un assoluto fuori del relativo, può tentare a suo piacere di sradicare dal pensiero e dalla vita il culto di quella che chiama il « vecchio » Dio; l'umanità passerà indifferente davanti alla negazione dell'irrealismo e si prostrerà davanti al suo Dio. L'idealismo, mentre vuol liquidare la religione, liquida se stesso nell'impotenza evidente, non solo pratica ma anche teorica, di risolvere nell'immanenza il trascendente supremo: Dio, cioè di spiegare idealisticamente l'atteggiamento religioso, specialmente cristiano, dell'anima umana.

Che cos'è la religione per Giovanni Gentile e nel sistema suo?

« L'idealismo moderno — scrive il Gentile e noi l'abbiamo già veduto — è il concetto della realtà come autocoscienza. Autocoscienza è soggetto, ma il soggetto è tale in quanto oggetto a se stesso: è unità attiva viva dei due termini onde consta l'atto spirituale, *soggetto e oggetto*. Senza quest'auto-obiettivazione lo spirito sarebbe solo una semplice presunzione, non una

(257) GENTILE, *La Critica*, A. XII, fasc. II, 1914, *Studio citato*, p. 135.

Digitized by Google

realtà che si prova reale ». (258) Parole un po' oscure come parecchie, di Giovanni Gentile, a chi non ha un po' di familiarità colla terminologia idealistica. Vediamo chiarire ulteriormente questa, che è una delle tesi fondamentali, e non la fondamentale, dell'idealimo. Lo spirito, come si sa, è sintesi; cioè unità viva; e l'unità concreta, viva importa evidentemente una dualità, poichè essa non è una unità sterile di identità, ma *unificazione*, ma il *farsi uno di opposti*. Come due cose, affinchè siano pensate come due, devono essere pensate come una, cioè come strette l'una all'altra da mutui rapporti, così l'unità come sintesi non è intelligibile e non è anche dualità. È evidente. Ebbene: l'unità, lo *spirito come unità*, è autocoscienza, ossia il soggetto che conosce se stesso. Ma, il soggetto che conosce se stesso non è altro certamente dal soggetto solo; se egli non si alternasse, non diventasse *altro*, dentro se stesso, e non fosse oggetto oltre che soggetto, egli non si conoscerebbe. Il soggetto non conoscerebbe se stesso, se, essendo sempre quell'uno medesimo soggetto. (259) Ecco perchè il soggetto deve obbiettivarsi, deve porsi a se stesso come oggetto: solo così esso si realizza perchè solo così diventa coscienza di sè. « Noi siamo noi in quanto ci dividiamo dentro di noi stessi tra noi che abbiamo coscienza e quel noi di cui abbiamo coscienza e che, come ter-

(258) *Discorsi di religione*, II, XIII, p. 84.
(259) *La riforma dell'educazione*, p. 226.

Digitized by Google

mine opposto al principio o autore della coscienza, è diverso da noi: qualche cosa di assolutamento diverso: noi soggetti ed esso oggetto» (260). Naturalmente l'oggetto è interno al divenire del soggetto; è il termine medio del circolo onde il soggetto si realizza: in esso il soggetto si differenzia, si aliena e quindi si media e pensa.... La realtà del soggetto richiede e implica — nel suo svolgimento dialettico — quella dell'oggetto come altro da esso, ma altro da esso solo come momento del processo per cui esso si attua. «L'essere dello spirito è alienarsi da sè, e in questo alienarsi da sè realizzarsi come autocoscienza, riflessione o intorno a sè». È, come si vede, il processo dell'idea hegeliana in *tesi, antitesi e sintesi*, o come posizione del soggetto, dell'oggetto e del soggetto-oggetto. Si noti bene: lo spirito, la realtà concreta, cioè la realtà *tout court*, è questa unità di soggetto-oggetto; è la sintesi della coscienza di sè e della coscienza dell'oggetto come altro da sè è l'autocoscienza creatrice, lo spirito che si svolge e per svolgersi crea l'altro, l'alterità. Con ciò non si spezza affatto l'unità: «di un germe che si svolge — scrive bene il Gentile — non c'è differenziamento che spezzi sia pure per un istante solo, l'unità». (261) Così lo spirito che pone altro innanzi a sè non rompe affatto la propria unità mediante la posizione dell'alterità: l'al-

(260) *Discorsi di religione*, 1. cit., p. 85.
(261) *Teoria dello spirito come atto puro*, 2, IV, p. 35.

Digitized by Google

tro da noi non è tanto altro che non sia noi stessi. In altre parole: il processo costruttivo dell'oggetto è, come s'è già veduto, un momento dialettico del processo costruttivo del soggetto. Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, ma in quanto esso, il soggetto, si costituisce soggetto del suo atto rispettivo. La vita, quindi, la realtà, la concretezza del'attività spirituale è nell'unità di soggetto-oggetto, come oggetto del e dal e nel soggetto.

E ora comprenderemo che cos'è la *religione* nel sistema genitiliano. La *religione* è l'antitesi dell'arte. Cioè: l'arte è puro soggetto, la religione è puro oggetto. Chiariamo questa definizione preliminare.

L'arte è la realizzazione che lo spirito fa di sè come soggetto. « L'uomo che si chiuda nella sua soggettività e non conosca se non quello che amore o altro gli detti dentro, ossia non prenda contatto col mondo ma si effonda nel suo astratto mondo interiore, questo uomo è l'artista. L'arte è coscienza di sè, pura astratta autocoscienza, che si dialettizza in se stessa, e astraendo dall'antitesi in cui si è realizzata, e quindi chiudendosi in un ideale che è sogno ma dentro di cui essa vive, cibandosi di sè medesima, o, meglio, creando un suo proprio mondo ». (262.

L'arte in altre parole, è la celebrazione della pura soggettività, della tesi astratta dall'antitesi, del soggetto astratto dall'oggetto. È un momento dello spirito, il momento iniziale e fondamentale del suo sviluppo, e vuol essere integrato con l'altro momento, quello

(262) *La riforma della educazione*, pag. 230.

Digitized by Google

dell'oggettività: non dicevano che lo spirito concreto non è nè soggetto (puro) nè oggetto (puro), ma soggetto che si oggettiva, e oggetto che si soggettiva, in virtù della soggettività che realizzandosi vi si annida? Non perdiamo mai di vista questa formulazione dell'essere concreto dello spirito, se vogliamo intendere qualche cosa della filosofia del Gentile. L'arte, dicevo, è l'esaltazione del soggetto sottratto ai vincoli del reale, è il soggetto che si pone nella sua astratta soggettività. L'opera d'arte è la posizione dell'Io come pura soggettività, e ogni posizione dell'Io come pura soggettività è un'opera d'arte. L'opera d'arte esprime sì, anch'essa, un mondo, ma un mondo che è il mondo dell'artista: il quale quando dall'arte torna alla vita, sente di passare ad una realtà diversa da quella della sua fantasia. Scrive ancora il Gentile: « La vita vagheggiata dal poeta è una vita il cui valore consiste appunto nel non inserirsi nella vita a cui mira l'uomo pratico, e che il filosofo tenta ricostruire logicamente nel suo pensiero: nel non potervisi inserire, perchè essa è libera creazione del soggetto che si stacca dal reale, in cui il soggetto stesso si è realizzato e quasi incatenato, e si pone nella sua astratta immediata soggettività ». (263) Soggettività astratta perchè immediata, cioè non passata ancora attraverso l'antitesi, l'oggetto. È coscienza di sè, va bene; ma la coscienza di sè è soltanto un lato della dialettica spirituale che si compie nella sintesi della coscienza di sè (tesi)

(263) *Teoria dello spirito*, XIV, pag. 187.

Digitized by Google

e della coscienza dell'oggetto come altro da sè (antitesi).

Ecco: *passare dalla coscienza di sè alla coscienza dell'oggetto come altro da sè è precisamente passare dall'arte alla religione.* La quale è dunque, in opposizione all'arte, l'esaltazione dell'oggetto sottratto ai vincoli dello spirito, in cui consiste la conoscibilità dell'oggetto stesso. Mentre l'artista esalta la propria astratta individualità, l'uomo religioso, il santo, «questa individualità prostra e annienta in faccia al suo Dio, il quale occupa infinitamente la sua coscienza, come altro, assolutamente altro da lui. Onde il soggetto precipita nell'oggetto, astraendo totalmente da sè medesimo, e s'immerge nella contemplazione di *se stesso*, come s'è alterato obbiettivandosi: di quest'altro se stesso in cui non si riconosce, e che perciò divinizza, e colloca sugli altari, a cui egli si prosterna ».

E continua, il Gentile, portato dalla sua visione di annichilamento del soggetto, implicito, secondo lui, nella religione, come essenza anzi della religione, e portato dal suo schema fondamentale hegeliano dello sviluppo dello spirito che in uno dei suoi momenti deve attuarsi nella perfetta antitesi alla soggettività: « La sua personalità (personalità del santo) è annullata; cioè si attua e realizza in questo auto-annullamento, che è la caratteristica teorica e pratica del misticismo e l'atto specifico della religione »(.264) — E che è l'oggetto? l'oggetto della religione? — Tutto quello che

(264) *La riforma dell'educazione*, 232-3.

Digitized by Google

conosciamo; tutto quello che lo spirito vede innanzi a sè, non vedendo se stesso. *E tutto ciò che si conosce è divino!* E perchè? *Perchè l'oggetto, concepito come pure oggetto, astratto dalla sua essenziale relazione col soggetto, è concepito nella sua irrelatività come assoluto, come infinito.* « Dio non è solo quello che immaginiamo al di sopra dei cieli, irraggiungibile coi mezzi propri del nostro conoscere, ma tutto ciò che è alla portata, come si dice, dei nostri sensi: il mondo quale ci apparisce disteso nello spazio, e ogni parte sua, in quanto oggetto di un nostro momento spirituale; il mondo, quale ci si dispiega nel ben più ampio orizzonte interiore del nostro pensiero, e ogni sua parte in cui termini l'attività nostra spirituale di un certo momento ». (265) E l'oggetto come puro oggetto è Dio perchè *infinito*. E come? L'ho già accennato: che è negato non può passare ad altro...; e però non essendoci altro pel soggetto che quell'*oggetto;* esso, l'*oggetto*, è tutto, è infinito. Non importa che quest'oggetto sia una goccia d'acqua: se questa goccia non si risolve in qualche modo in un processo spirituale noi non la possiamo porre altrimenti che infinita. Ma allora, in che si distingue la religione dalla scienza? Non ci trasportano anche le scienze dal dominio soggettivo dell'arte in quello della pura oggettività? Si, e in ció la scienza non si distingue dalla religione propriamente detta. « C'è una parentela tra l'atteggiamen-

(265) *Sommario di pedagogia*, Vol. II, pag. 187.

Digitized by Google

to spirituale, per cui l'uomo si trova in faccia alla natura, e il suo atteggiamento religioso; poichè, per dirla hegelianamente, nell'uno e nel'altro caso l'idea ha innanzi se stessa come diventata altro da sè. E quella medesima concezione oggettivistica della realtà che crea gli dei, crea pure la natura ». (266) Si noti però: le matematiche e tutte le altre scienze, e tutte le cose e tutti i fatti, come oggettivazione del soggetto, sono mole indigesta, cumulo di particolari senza sistema, in cui non è possibile che posi e si acqueti l'Io che è unità assoluta. L'Io si oggettiva in Dio, ma in un Dio solo, in un oggetto solo, come si è veduto; la scienza e il sapere particolare ci riempiono l'anima di una moltitudine sterminata di divinità, mentre «la religione, come culto di Dio, è sistema o unificazione suprema: in esso l'anima riposa. La mente non può arrestarsi alla moltitudine degli oggetti delle scienze, e si getta fuori dei fenomeni, dei fatti e di tutti gli oggetti dell'esperienza, in cui si oggettiva l'Io stesso, postulando un oggetto trascendentale. Ecco *spuntare Dio*, o gli Dei unificati nell'attributo dell'assoluta trascendenza, che sono tutti una stessa divinità ». Chi non ricorda, a questo punto, l'idea teologica di Em. Kant, come unità definitiva degli oggetti del nostro conoscere, come conoscenza conclusiva di tutte le cose? Ma, io sento il bisogno di fare al Gentile una domanda che, a questo punto, può parere molto strana: come si distingue veramente l'arte dalla religione

(266) *Sommario di pedagogia*, Vol. II, pag. 208.

Digitized by Google

e dalla scenza? L'arte è pura soggettività, la scienza e la religione sono pura oggettività, mi si ripete in tutti i toni. Ma sono parole e parole. L'artista *crea*: che cosa? un oggetto, che cosa volete che crei se non un oggetto? L'uomo religioso crea, anche un oggetto. L'uno e altro nell'oggetto si fissano, si perdono fino a un certo punto. Non è forse un conoscere, anche l'arte? Non è, essa, l'Io che si attua conoscendo sè, o conoscendosi come oggetto? Non dice anche il Gentile che « quando l'arte si realizza, essa non è pura soggettività, bensì soggetto che si oggettiva?». Qual'è la differenza dell'oggettivazione religiosa e dell'oggettivazione artistica? Se tutto è creazione dell'Io trascendentale, dell'Io universale che è l'attuale realtà di ogni Io, a quali caratteri distinguiano le creazioni dell'arte da quelle della religione?

Dice altrove il Gentile: « L'attività dell'uomo che vive, vivendo se stesso, cioè costituendo in se stesso un suo mondo, questa è l'arte ». L'arte è la forma soggettiva dell'attività spirituale; momento estetico è nello spirito il momento della pura soggettività: è, secondo il Croce, la situazione del soggetto, è il suo sentimento come dato immediato di conoscenza. Approfondendo questo concetto crociano, il Gentile osserva, a ragione, che alla base di esso sta precisamente la soggettività della forma artistica dello spirito che è particolarità senza universalità, soggetto senzo predicato, semplice immagine, natura, come realtà immediata dello spirito e nello spirito, ossia immediata presenza dello spirito a se stesso, cioè pura

Digitized by Google

espressione-intuizione. Ecco perchè l'arte è la celebrazione della molteplicità, della particolarità, della individualità della vita spirituale. Perciò l'arte è astorica, se la storia è ricollegare e unire la vita spirituale in un sistema, creandone l'oggettività, che è appunto la storicità.

La religione, invece, è pura affermazione dell'oggetto, un afissarsi nella realtà, veduta come estranea all'attività del soggetto, e però tale da limitare e, quindi, annullare questa attività Mentre l'arte è la pura immediatezza dell'oggetto. « Arte, dunque, e religione si presentano come un *aut-aut;* o soggetto, che è, esso, infinito, l'universo; o oggetto, che è infinito, il Tutto. Un infinito esclude l'altro. Il poeta trova il suo mondo nel proprio petto; il santo sente il vuoto dentro e volge gli occhi al cielo lontano ». (267) Non mi persuade. Abbiamo all'un caso come nell'altro un soggetto che si affissa in un soggetto, un soggetto che, secondo il Gentile, crea il proprio oggetto; nel l'un caso come nell'altro l'oggetto è immediato, è il soggetto che si oggettiva e distacca sè da sè. Non è solo nel sentimento artistico che il soggetto accoglie nella sua anima commossa e trasforma in sentimento i fiori e il cielo e gli avvenimenti umani; non è solo nella creazione artistica che il soggetto deve

(267) Vedere per tutta questa parte delle teorie gentiliane: *Arte e Religione* in *Giornale critico della filosofia italiana*, A. I, fasc. IV, 1910, p. 261 segg., *passim.*

Digitized by Google

raccogliersi in sè, nel suo mondo interiore; l'atteggiamento religioso ha gli identici caratteri: abbiamo sempre, nella teoria gentiliana, un soggetto che vive le impressioni e le oggettiva; e non capisco davvero dove si appiatti la distinzione fra arte da un lato, religione e scienza dall'altro. Tanto più che, secondo il Gsntile, anche la religione e la scienza hanno in proprio quel carattere della astoricità che è caratteristico dell'arte. E, astoricità non è negazione di oggettività? Come se ne esce? Un'altra osservazione la farò sotto.

Dio è ineffabile, anzi inconoscibile, — continua il Gentile. — Perchè? Ma perchè l'oggetto nella sua astratta opposizione al soggetto, al conoscere, è il reale che della realtà esclude appunto il conoscere, e che è perciò *ed ipso* inconoscibile, affermabile solo misticamente. E Dio non può essere che uno come abbiamo già accennato, perchè l'oggetto, nella sua assoluta inonoscibilità, non solo non tollera la compagnia del soggetto, ma non tollera neanche la compagnia d'altri oggetti; perciò appunto, non c'è politeismo che non tenda all'idea di una divinità superiore e che a tutte le altre conferisca la potenza del divino. E il momento rigidamente religioso della religione non può essere altro che il monoteismo, per cui, posto l'oggetto nella sua opposizione al soggetto, e cancellato il soggetto, non rimane possibilità di uscire da esso e passare ad altri oggetti, o comunque di differenziare il primo. (268) Qui

Digitized by Google

cadrebbe in acconcio un'altra osservazione, che per non rompere il filo dell'esposizione, farò più sotto. Intanto fissiamo bene questo punto: l'oggetto è concepito come assoluto, come infinito, come trascente e come uno, come cioè, il Dio del monoteismo perchè il soggetto si è così annullato, così cancellato nell'oggetto o di fronte all'oggetto, che, non esistendo, per così dire, più, gli è impossibile pensare un altro oggetto, passare ad altro. Parlando di tale annullamento il Gentile diventa eloquente. L'essenza della religiosità è il misticismo, che a dire a S. Paolo: *Desiderium habeo dissolvi ed esse cum Christo. Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus;* che fa dire, fra l'altro, a Gesù: *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum.* E il Gentile cita S. Francesco, cita Jacopone da Todi, Giov. della Croce e Pascal, per concludere: «L'essere di Dio è il nostro non essere. La religione è questo mirare alla realtà, che, veduta come altra dall'uomo che ci si affissa, si rappresenta come immediatamente infinita. La religione è questo affisarsi dell'uomo all'oggetto della sua coscienza e obliarvirsi. Obliarvirsi come conoscere e come fare, in guisa che nè possa presumere di conoscere egli ciò che conosce, nè possa presumere di fare da sè quel che fa (rivelazione, grazia). Obliarvisi come libertà, cioè come spirito. E quindi adorare, piegandosi, la fronte nella polvere, innanzi all'infinito, e quindi pregare, implorare il soccorso, onde soltanto ci può venir fatto di adempiere la volontà di Dio. L'unione religiosa è un sommeregersi del soggetto nell'oggetto, un

Digitized by Google

dimenicare sè e abbandonarsi, darsi all'oggetto, a Dio. Di qui una delle affermazioni care al Gentile: « L'elemento più profondamente religioso della religione, non è tanto l'affermazione del soggetto astratto, quando piuttosto la negazione del soggetto. Il Buddismo è ateismo, ma è schietta religione, perchè non nega a Dio per affermare ,anzi per negare, il soggetto, che è la conclusione necessaria e caratteristica della religiosità ». (269) Ma l'oggetto, senza il soggetto che lo conosce è l'ignoto: « e se affermare è pure in qualche modo conoscere l'ignoto, non è affermato se non come quello che si nega. Così l'affermazione dell'oggetto, spezzato che sia il rapporto che esso ha col soggeto, coincide colla sua negazione ». (270) Quindi, conseguenza della posizione religiosa, del divino come negazione assoluta del soggetto, è l'agnosticismo. Il *Deus absconditus* è la divinità di tutte le religioni (271). E ora fermiamoci un momento. Se nella religione lo spirito, il soggetto si oblia, si dimentica, si annulla nell'oggetto, come torna esso ancora soggetto che pensa, e. pensando, supera la sua posizione di assorbimento, di sommersione nell'oggetto? Come si redime dall'annullamento? Come ripassa dalla pura oggettività nella soggettività? come ripassa dalla religione all'arte? È chiaro; coll'acquistare coscienza della soggettività dell'oggetto. Chi acquista coscien-

(268) *Teoria dello spirito.* XIV, p. 192-3.
(269) *Discorsi di religione*, III, p. 128.
(270) *Op. cit.*, p. 129.
(271) *Op. cit.*, p. 81.

Digitized by Google

za? Il soggetto. Ma duque esso non si è annullato nell'oggetto, non si è oggettivato e obliato tutto come conoscere e come libertà così da non rimanere ancora conoscenza e libertà: diversamente come potrebbe riaffermarsi, vedere sè nell'oggetto, filosofare? Se *tutto tutto* il soggetto si è negato nell'oggetto, la negazione sarà eterna, il soggetto non risorgerà dalla morte nell'oggetto, e la storia umana dovrebbe essere, dopo la prima oggettivazione, perpetua oggettivazione, religione, adorazione, abbracciamento incosciente dell'uomo a Dio, culto di Dio; anzi Dio stesso e solo unico, senza l'uomo: il soggetto che si oggettiva oggi tutto, il soggetto infinito e uno oggettivato non è forse Iddio? E a storia umana sarebbe finita colla prima oggettivazione strettamente religiosa, cioè di Dio, del soggetto come Dio. Piano — ammonisce il Gentile: « La religione non è soltanto la religione di Dio, ma è religione di Dio, in quanto è religione dell'uomo: non è soltanto posizione immediata dell'oggetto, ma questa posizione in quanto realmente celebrata alla presenza del soggetto » Alla presenza del soggetto? Ah! ma dunque c'è ancora il soggetto? e tutto intiero se alla sua presenza si celebra la religione, che è la negazione del soggetto, l'annullamento del soggetto! I soggetti sarebbero due, uno che si annulla e l'altro che assiste alla celebrazione dell'annullamento? Ma l'annullamento vero non c'è mai stato, non c'è mai — mi avverte ancora il Gentile: « Non è possibile che lo spirito si fissi nel-

Digitized by Google

la sua mera posizione religiosa, annullando sè medesimo come soggetto; giacchè lo stesso annullamento non può aver luogo se non per affermazione di attività dello spirito » (272) « La conciliazione delle forze antagoniste operanti nel mondo dello spirito non sarebbe possibile, ci avverte ancora il Gentile, se l'opposizione tra l'arte e religione fosse tale da escludere ogni relazione tra i due termini » Dunque? « Il principio della conciliazione sta nella religiosità dell'arte e nella estesticità della religione ». Nel momento oggettivo c'è il momento soggetivo e viceversa « L'arte è natura nello spirito: cioè immediatezza. Ma la immediatezza medesima è il carattere sì della natura e sì del divino in generale ». « Il soggetto, come immediato soggetto, non è vero e proprio soggetto: ma è tutt'uno con l'oggetto...; l'arte è arte e religione è religione, ma anche l'arte è religione, e viceversa ». L'arte tiene e domina la personalità dell'artista come Dio tiene e domina l'anima del santo « Innanzi alla creatura della sua fantasia egli si piega adorando, come a una realtà sacra. La massima soggettività è massima oggettività ». (273) Ma, e la distinzione? d'ov'è la distinzione, se nel soggetto distinzione non c'è? nel l'oggetto? Allora siamo nella trascendenza. Ma l'osservazione che intendo fare è un'altra. Questa: l'annullamento, dunque, non ha luogo; la negazione del soggetto nell'oggetto, come puro oggetto non è pos-

(272) *Teoria dello spirito*, XIV, p. 193.
(273) *Giornale critico*, l. cit. pag. 272-76, *passim*.

Digitized by Google

sibile; ogni oggettivazione si celebra alla presenza del soggetto, mercè la dialettica immanente dell'attività del soggetto. Ma se il soggetto c'è *conosce*, è conoscere; se conosce è libero e può passare e pensare ad altri oggetti: ma, non m'aveva detto il Gentile che *l'oggetto è concepito come infinito, e come uno, come il Dio del monoteismo, appunto perchè il soggetto si annulla* e si cancella così nell'oggetto, che gli è impossibile pensare, nonchè sè stesso, un altro oggetto? Se questo annullamento non ha luogo, come nasce la concezione di Dio come *infinito*, come *assoluto*, cioè come Dio trascendente? Di qui non si scappa: o *il soggetto si annulla nell'oggetto*, e la storia umana sarà finita, dovrebbe essere finita da un pezzo, perchè, avvenuto l'annullamento, non resta che l'oggetto, *Dio, l'assoluto*, tutto, unità del tutto e trascendente il tutto; o *l'annullamento non accade*, cioè, il soggetto permane e, quindi, è attualità di conoscenza di fronte all'oggetto e possibilità di conoscenza di altri oggetti, e allora l'idea di Dio infinito, assoluto, non potrà sorgere, se il Gentile è coerente, mai e poi mai. E se il soggetto permane nell'oggetto, dunque conosce, dunque afferma, è essenzialmente affermazione; dunque l'essenza della religione consiste, non nella negazione del soggetto, ma nella affermazione dell'oggetto. Che cos'è, dunque, la religione, se non è negazione del soggetto, non è perciò posizione di dell'oggetto. Che cos'è, dunque, la religione, se non l'idea di Dio? l'adorazione di Dio; la vera religione? Il Gentile nè lo spiega nè può spiegarlo. L'astrattez-

Digitized by Google

za dell'arte fuori della religione, e viceversa, cioè dell'oggetto fuori del soggetto e del soggetto fuori dell'oggetto è uno dei punti sui quali insiste a più riprese il Gentile. Basterà citare qualche altro passo. Come non è possibile che un artista realizzi la sua arte senza contaminazione, così non è realizzabile una pura religione in cui il soggetto si annichili in effetto nel tutto. (274) Uomini astratti (cioè non reali) sono e quelli che si chiudono nel puro mondo dei loro sogni, e quelli che s'immergono nella contemplazione del divino. (275) In altre parole, la religione descritta sopra come annullamento del soggetto nell'oggetto è la religione nel suo concetto, ma, come tale, non esiste nella realtà.

Ma che cosa ha teorizzato, dunque, il Gentile? Non la storia, la realtà? non l'atto dello spirito nei momenti del suo sviluppo dialettico? Ma il pensiero non si deve identificare con la storia, con la realtà? Il suo sarebbe dunque un concetto vuoto, voluto dalla necessità di attuare lo schema hegeliano e suo della tesi, antitesi e sintesi, mentre nella realtà concreta non esiste *nè la vera tesi* (arte) *nè la vera antitesi* (religione), perchè *nella tesi c'è l'antitesi* (nel soggetto c'è l'oggetto) e *nell'antitesi c'è la tesi* (nell'oggetto c'è il soggetto?) « Tale la natura sì dell'arte, e sì della religione: una flagrante contraddizione. Il soggetto che per essere soggetto è oggetto: l'og-

(274) *La riforma dell'educazione*, p. 232.
(275) *Discorsi di religione*, II, p. 54.

Digitized by Google

getto che per essere oggetto è soggetto. Di qui il tormento del poeta, di qui pure lo spasimo del mistico. Un'arte perfetta, una religione perfetta, voglio dire un'arte che non sia religione e una religione che non sia arte, sono due impossibilità ». (276) Il che, pare, viene a dire che l'*essere* non adegua mai il *dover essere* (arte perfetta, religione perfetta), che la realtà non adegua mai l'ideale. Diversamente, perchè il tormento del poeta, lo spasimo del mistico? Ma il dover essere non è tutt'uno, nell'idealismo attuale, con l'essere, il reale umano non è tutto l'ideale? E domando ancora: in che si distingue la religione dall'arte? abbiamo, ripeto, nell'una e nell'altra il soggetto di un oggetto e l'oggetto di un soggetto: dov'è la distinzione? E, se non c'è l'affermazione che non sia negazione, ossia la tesi che non sia antitesi, nè la negazione che non sia affermazione, ossia l'antitesi che non sia tesi: in altre parole, se non c'è l'arte che non sia anche religione, e non c'è la religione che non sia arte, come è possibile il passaggio *dialettico* dall'arte alla religione, dal soggetto all'oggetto? Non vi può essere dialettismo, perchè non esiste vera opposizione; perciò non vi può essere *sviluppo, storia.*

Inoltre: se la concretezza dell'arte e la concretezza della religione è lo spirito, come unità di soggetto e oggetto, cioè come filosofia; se arte e religione sono, fuori della filosofia, due astrazioni, dunque non esi-

(276) *Op. cit.*, p. 233.

Digitized by Google

ste che la filosofia, la sintesi, il pensiero; e l'arte come pura immediatezza del soggetto e la religione come pura immediatezza dell'oggetto, non esistono affatto perchè, come s'è veduto, non c'è nè il momento della soggettività pura e libera da ogni forma di oggettività, nè il momento dell'oggettività pura e libera da ogni forma di soggettività: non esiste che l'atto del pensiero che è soggetto-oggetto. Anche l'arte è pensiero, anche la religione è pensiero, o filosofia.

Siamo ancora al panlogismo, non abbiamo, in questo, fatto un passo su Hegel. C'è un'unica differenza: per Hegel esse, l'arte e la religione, rappresentano momenti che saranno superati per sempre; nel Gentile sono momenti eterni del pensiero, astratti, presi per sè (sono momenti!), concreti nella filosofia, e l'impurità dell'uno è garanzia dell'eternità dell'altro. « Appunto perchè non c'è arte pura, la religione è eterna: ed è eterna anche l'arte, poichè la stessa religione non si può attingere nella sua assoluta purezza ». (277) Eterna l'una e l'altra, non come forme, ma come momenti, dello spirito, e perciò, non autonome. Il Croce non ha insegnato nulla per ciò che riguarda l'arte, agli idealisti attuali.

Ma continuiamo. Non c'è, dunque, il puro oggetto: nell'oggetto palpita il soggetto che lo fa essere. Dice il Gentile: « Non c'è spirito così pieno di Dio e invasato dal sentimento del divino, che è realtà obbiettiva e *tutta obbiettiva* (ma come tutta obbiettiva?

(277) *La riforma dell'educazione*, p. 199.

Digitized by Google

non è contaminata dalla soggettività?), il quale dal suo Dio non si senta animato e sospinto alla propaganda religiosa, ossia ad attribuire a se stesso il valore e la forza di un'attività capace di produrre qualche cosa anche lei; e non sia comunque tentato di teologizzare su quella verità che si trova dentro per superiore grazia rivelatrice, e, teologizzando, per via positiva o negativa, di mettere se stesso nella cognizione di Dio e svolgere un'opera soggettiva. In conclusione si vede sempre il soggetto riaffermarsi energicamente di dentro alla stessa coscienza dell'oggetto ». (278)

Altro che sommersione del soggetto nell'oggetto! Altro che annullamento del conoscere e del fare! Altro che antitesi, come puro oggetto, e, quindi, oggetto assoluto e infinito! Nulla di tutto questo: l'oggetto nel soggetto, il soggetto nell'oggetto, attivo come pensiero e come volontà come conoscere e come fare. E « quanto più ardente è la fede e profondo il sentimento della propria nullità e ossessionante l'idea dell'oggetto che è tutto, tanto più potente è pure l'energia dello spirito, del soggetto che opera a creare una tale situazione ». (279)

Ah! dunque, nell'oggetto, in Dio cioè, lo spirito non si annulla; ma si potenzia! Dunque sono in proporzione diretta il crescere *di Dio* nell'anima e il crescere dell'anima *in Dio* e in se stessa e crescerà pu-

(278) *Discorsi di religione*, II, 51-2.
(279) *La riforma dell'educazione*, pag. 234.

Digitized by Google

re, nella stessa proporzione, nell'anima, dove si celebra la teofania, il sentimento della sua grandezza. E' così. Non ha osservato il Gentile che mentre l'anima del Santo confessa la propria nullità si sente, però, superiore alle cose che lo circondano, e tanto più superiore quanto più si eleva verso Iddio? e che, a volte, al contatto con Dio, si sente chiamato a cooperare in modo tutto speciale all'attuazione dei disegni di Dio? Pensiamo ai fondatori di ordini religiosi, ai grandi riformatori, e ai grandi maestri spirituali: S. Agostino, S. Bernardo, Santa Caterina da Siena e Tommaso da Kempen. Si sentono nulla davanti a Dio, alla stessa maniera che si confessa ignorante chi molto sa, se si confronta con l'infinito scibile.

Ma l'uno e gli altri si sentono superiori a tanta parte dell'umanità e perciò appunto se ne fanno maestri, e, tutt'altro che perdersi in Dio, orientano lo spirito verso la vita per conquistarla. Non è il sentimento della propria nullità che li muove all'azione, ma la coscienza di essere uno strumento eletto nelle mani di Dio, il veicolo, per così dire, di Dio agli uomini. Il loro « *so di non esser nulla* » ha il medesimo significato che il socratico « *so di non saper nulla* »: come Socrate sapeva di sapere, i Santi sanno di essere qualche cosa, di esser molto e di molto potere: come si spiega diversamente la loro prodigiosa attività? Attività diretta non soltanto a far troneggiare Dio nell'anima, ma anche a render sè e a rendere gli altri, quanto più possono, simili a Dio. Per grazia di Dio, si capisce bene; ma, lo noti il Gentile, per gra-

Digitized by Google

zia alla quale l'anima è andata incontro e l'ha coltivata nel suo cuore, l'ha tenuta viva, l'ha ricreata continuamente in sè, l'ha data a sè.

La grazia non è attivamente grazia, se trova l'uomo passivo, se l'uomo con la corrispondenza non la fa lui esser tale. E la vera vita religiosa non è fare attivamente la volontà di Dio? informare attivamente la propria vita della volontà di Dio? Le più grandi personalità, le più grandi anime sono state formate dalla religione; che è, dunque, non un annegamento della natura e dell'autonomia umana nelle onde della grazia, ma una grande fucina, dove la natura umana si tempra, si purifica, si potenzia nel fuoco della volontà divina. Così parla William James della santità: « Cette élévation de l'âme vers Dieu se manifeste par des sentiments d'harmonie et d'amour à l'égard des hommes. Le saint n'éprouve plus ni haine ni jalousie, aucune antipathie, aucune animosité. — L'épanouissement de l'âme sainte aboutit à des vertus qui fortifient l'esprit et domptent la chair. C'ést la fermeté, la patience, la serenité; la crainte, l'anxiété, l'égoisme rongeur sont emportés par le soufle d'en haut ». Per la grazia di Dio sì, ma anche per l'azione dell'uomo che vuol farsi simile a Dio-santità e a Dio amore. « La *charité* — dei santi — renverse toutes les barrières, qui séparent d'ordinaire les hommes des animaux ». E l'attività di S. Vincenzo de Paoli, di Don Bosco, del Cottolengo e del P. Lodovico da Casoria emana dalla religione non meno che la contempla-

Digitized by Google

zione del misteri e l'ascetismo. Ed emana dalla religione il complesso delle virtù eminenti di ordine individuale e di ordine sociale che fanno i santi. La santità, in tutti i suoi aspetti infiniti, è frutto della religione. Che è, dunque, non una negazione, ma una potente affermazione del soggetto. Non si racchiude, sul serio, in due testi di sapore mistico — come fa il Gentile — la infinitamente multiforme esperienza religiosa e l'attività che ne scaturisce: le esigenze sistematiche non devono e non possono far svisare o coartare la realtà storica di migliaia e migliaia di anime d'ogni sesso, d'ogni età e d'ogni condizione, che, non soltanto pregano e adorano, ma si purificano e passano, lottando e dolorando, di perfezione in perfezione, e confortano e sollevano gli oppressi e mettono nelle anime gioie e speranze. E tutto questo sarebbe prodotto — secondo il Gentile — dalla fede nella realtà di un'auto-proiezione o auto-oggettivazione dell'Io trascendentale! Autoproiezione che la sopravveniente filosofia mette a posto, risolvendola nel soggetto! Così che, secondo lui, la più grande e universale forza della storia, la religione, scaturisce dall'errore di prendere come reale l'irreale, come concreto l'astratto, come Dio l'autoproiezione dialettica dell'Io! Ma non è razionale la storia? Non è, anzi, secondo il Gentile, l'unica vera razionalità? Ma dunque, la realtà storica si muove, si sviluppa, di progresso in progresso, sotto la molla di un'astrazione creduta erroneamente realtà oggettiva? Ahimè! in questo caso nulla v'è di più irrazionale che la storia!

Digitized by Google

dappoichè non la realtà, non il pensiero la informa e la svolge nella sua realtà dipendente dalla religione, ma una falsa credenza, anzi è, in gran parte, lo svolgimento di una falsa credenza e deve intervenire la filosofia a risolvere nel suo vero essere, nella sua reale soggettività il più grande fattore della storia, creduto dalla storia stessa erroneamente oggettivo. Poichè il compito della filosofia di fronte alla religione è, nel pensiero del Gentile, proprio questo: dare all'uomo la coscienza della soggettività di Dio; mostrare che la fonte da cui sgorga la determinazione concreta dell'essenza divina è l'attività soggettiva; che il vero concreto non è Dio ma lo spirito, che il mio Dio è il Dio mio, creato dal vero Dio che è lo spirito, l'atto spirituale. La filosofia liquida dunque la religione? L'idealismo attuale è ateo? Parrebbe di sì, poichè, dove è liquidata la trascendenza è liquidata anche la religione. Ma il Gentile protesta: Ateo il mio idealismo? « Se ateo fosse questo idealismo attuale, ateo sarebbe già lo stesso idealismo primitivo del cristianesimo, che col dogma dell'incarnazione riconobbe la necessità di colmare l'abisso che la coscienza ebraica da una parte e la filosofia greca dall'altra avevano scavato tra lo spirito umano e la realtà; e riconobbe pure l'impossibilità di intendere altrimenti la differenza, che nel seno stesso della coscienza sorge tra l'oggetto e il soggetto, che come derivante da una fondamentale unità. E certamente l'ateismo dell'idealismo d'oggi non sarebbe se non lo stesso Cristianesimo primitivo, pervenuto alla ma-

Digitized by Google

turità del suo sviluppo mercè lo svolgimento di quel principio dell'immanenza, onde lo spiritualismo cristiano trionfò del naturalismo greco ». (280) Niente dunque ateismo nell'idealismo attuale: non più ateo, esso, che il Cristianesimo primitivo. Tra poco ci occuperemo brevemente anche di questo; intanto vediamo se colla più rigorosa negazione della trascendenza quale si vanta di essere, fra l'altro, l'attualismo, si possa ancora parlare di religione. Sicuro che si può parlare — afferma il Gentile. Lo svolgimento dello spirito non è negare e trasformare conservando. Così la filosofia nega bensì l'astrattezza della religione, ma la mantiene nel sistema concreto della dialettica spirituale. La mantiene? Sì, perchè essa non nega la religione, ma soltanto l'interpretazione che la religione dà di se stessa, o meglio del proprio obbieto, e mira a un concetto della realtà, in cui all'animo sia dato posare con la stessa fede, con la quale egli s'abbandona a Dio nel più genuino de' suoi atteggiamenti religiosi ». Ma se Dio non c'è, dove riposa l'anima? Evidentemnete il Gentile mostra di credere che lo Spirito che, da soggetto indeterminato si fa soggetto determinato, e da soggetto si fa oggetto e poi soggetto-oggetto per tutta l'eternità, travolgendo l'individuo empirico nella morte senza immortalità; che lo spirito trascendentale che è pura razionalità logica che si sviluppa come una serie di sillogismi, possa sostituire Iddio Padre, Provvidenza,

(280) *Discorsi di religione*, II. p. 83.

Digitized by Google

Amore, fondamento delle nostre speranze e della nostra immortalità! Negare conservando! Ma *che cosa si conserva ancora della religione, negato il Dio personale e la razionalità del nostro volgerci a Lui?* La santità, anzi ogni atteggiamento religioso, non ha per base la convinzione profonda dell'esistenza di un essere immateriale, più buono, più potente di noi, e il sentimento d'una vita più alta, alla quale ci eleviamo gradatamente attraverso la comunicazione con quell'Essere? Andate a dire a Sant'Agostino che l'Essere nel quale il cuore vuole riposarsi è lo Spirito, il suo Io trascendentale! Andate a dire a Dante che il Dio uno e trino del suo Paradiso è l'Io trascendentale come soggetto, oggetto, soggetto-oggetto! Anzi, devo fare un'altra osservazione: perchè mai le incarnazioni più alte della ragione, cioè i filosofi sommi non hanno mai accettato l'opinione di Senofane — identica in sostanza a quella del Gentile — che è l'uomo che crea il suo Dio? Tutta la filosofia, fino all'idealismo attuale, è stata contaminata dalla trascendenza, e non s'è accorta d'una cosa molto alla portata di mano, perchè è un fatto del mondo interiore, che cioè Dio è una nostra obbiettivazione e che questa obbiettivazione può benissimo tenere il posto, avere il valore di Dio!

Nei vari millenni della sua riflessione, la filosofia, la ragione, non ha conosciuto questo suo atto fondamentale, e, quel che è peggio, non lo vuol conoscere neanche ora, dopo che gli hegeliani d'Italia lavorano da decenni a batterlo nei cervelli dei pen-

Digitized by Google

satori! Non lo vogliono conoscere neanche filosofi dello stampo del Varisco e del Marinetti. Del Varisco conosciamo le idee in proposito; del Marinetti sappiamo, fra l'altro, che la sfera religiosa egli vede al vertice dell'attività umana e trascendente tutte le altre forme spirituali, come fonte e fondamento dell'arte, del diritto, della morale, della filosofia. Non è un argomento, questo mio, lo so, ma è una constatazione, che, anche da sola, deve far sorgere un non temerario sospetto contro la legittimità delle conclusioni idealistiche.

Alla religione, secondo il Gentile, spetta un luogo nella scuola, come quella che sviluppa lo spirito come oggetto. Ma che religione può insegnare un maestro che sia imbevuto delle idee di Giovanni Gentile? Non deve egli risolvere la religiosità in una forma spirituale superiore, cioè in povere ed esatte parole: non deve negare continuamente Dio come trascendente l'uomo e indipendente da lui: non deve negare continuamente la religione? No, dice ancora Giovanni Gentile: « se voi — maestri — nella scuola vorrete generare a un tratto, e fin da principio, quello che nel nostro spirito è il risultato di un lungo processo, voi incominciate, evidentemente, dal negare questo, che è il carattere essenziale del nostro patrimonio spirituale: *di essere risultato d'un processo.* Il maestro deve spogliarsi del sistema attuale del suo pensiero, saper tornare alla fede ingenua de' suoi primi anni e comprendere il valore dell'Io che si posa e si ferma in una oggettività determinata, cioè in

Digitized by Google

Dio ». (281) Non posso dilungarmi a mostrare l'inconsistenza, la impossibilità pratica, e la ributtante insincerità di questo atteggiamento religioso, che il Gentile consiglia a un maestro ateo. Di quell'atteggiamento v'è anche impossibilità teoretica. « Tu dovresti accordarmi — dice, a questo proposito, il Croce al Gentile — che, in ogni momento di un insegnamento, c'è tutto l'insegnamento, sicchè la religione, insegnata dall'uomo non religioso, non è e non potrebbe essere mai altro che *critica della religione,* e non già calda e ingenua religione tradizionale ». (282)

Riassumo in due parole la posizione del filosofo idealista di fronte alla religione: 1) lo sviluppo dello spirito importa una graduale negazione di Dio; è *graduale ateismo.* 2) « La religione è immortale nella filosofia », proclama il Gentile; la *filosofia ideale-attualistica liquida la religione,* diciamo noi. E l'idealismo che vuol far sboccare nelle sue dottrine tutto il pensiero e tutta la vita del passato, non s'accorge che i suoi schemi sono troppo stretti per poter comprendere la religione e deve rassegnarsi, nonostante le sue speciose proteste e velleità in contrario, a *esser ateo;* ateo non meno del positivismo e del materialismo.

Il De Ruggiero, — che pur segue così davvicino il Gentile, — dopo aver notato la posizione peculiare della scienza della natura, che prima il Gentile

(281) *La filosofia contemporanea,* Vol. II, appendice, p. 268.
(282) *Conversazioni critiche,* XV, p. 93.

Digitized by Google

identificava con l'arte, accentuando il momento soggettivo della costruzione scientifica, e ora identifica, o quasi (metto di proposito questo « quasi »), con la religione accentuando il momento oggettivo delle leggi — scrive: « E' un'oscillazione che ci rende dubbiosi della solidità di tutto il sopramondo della concezione gentiliana, dove sembra che i momenti spirituali vengano ipostatizzati entro forme rigide e la dialettica si esplichi tra concetti fatti ». (283) Il Croce fa al Gentile una osservazione uguale. E conchiude: « Direi quasi che, secondo i bisogni sistematici, quelle scienze sono messe *or qua or là*, come usavano appunto i vecchi sistematici, solleciti di raggiungere a ogni costo un'unità anche apparente, anzichè di schiarire e determinare i singoli concetti secondo verità ». (284) Altro che attualismo! Butti via gli schemi, i concetti fatti dell'hegelismo il Gentile e si accosti senza pregiudizi di scuola alla realtà cosmico-umana, specialmente alla realtà della realtà, la religione, e comprenderà com'è angusta, com'è lontana dal vero la sua filosofia dei momenti spirituali del divenire, della realtà. La quale realtà non si può costrin-

(283) *Sommario di pedagogia*, vol. II, p. II, p. 217.
(284) *Op. cit.*, p. 92. - Il Gentile protesta che lo svolgimento del suo concetto in proposito è rettilineo. Non posso addentrarmi in una discussione di questo genere, ma è molto significativo che quelle osservazioni siano state fatte contro il Gentile proprio dal Croce e dal De Ruggiero. - Per la controsservazione del Gentile vedere *Frammenti di Estetica e Letteratura* - Lanciano - Carabba - p. 371 *in nota.*

Digitized by Google

gere nel letto di Procuste della dialettica hegeliana, com'è ricostruita dal Gentile, e si vendica di ogni tentativo di simile costrizione, mostrandone l'assurdità.

E passiamo a dire qualche cosa del concetto che del Cristianesimo s'è fatto Giovanni Gentile, e con lui gli idealisti d'Italia.

« Ci sarà chi avrà paura di proclamare Hegel più grande di Cristo? », si domandava qualche anno fa Giovanni Papini. (285) Ebbene: i nostri idealisti italiani non hanno di codeste paure e proclamano, già da tempo e a tutto fiato, Hegel più grande di Cristo, l'hegelismo superiore al Cristianesimo. Dirò subito come. Secondo loro, come si sa, la storia del pensiero umano culmina e sbocca nell'idealismo di Giorgio Hegel, passato, per così dire, allo staccio delle speculazioni dello Spaventa e del Gentile: così che l'idealismo attuale sarebbe il frutto maturo di tutto lo svolgimento della nostra ragione protesa, in mille tentativi, verso l'afferramento della realtà nella verità e nella certezza, cioè della filosofia; e tutte quindi le filosofie, nella loro parte vera e non caduca, sono per esso semplicemente dei momenti del lungo faticoso processo dell'Idea, dello Spirito verso la libertà nella verità; processo che trova il suo coronamento nell'Hegel dello Spaventa e del Gentile. Le filosofie sono momenti del graduale, lento e faticoso formarsi della filosofia unica senza plurale, come suprema e

(285) *Polemiche religiose*, Cultura dell'anima, Carabba, Lanciano; I, *La religione sta da sè*, p. 34.

Digitized by Google

definitiva rivelazione che l'uomo fa all'uomo: l'uomo che è anche Dio, che è, come ragione, vero e unico Dio: tutto Dio e Tutto. Ed è più che naturale che tutte le fasi dello sviluppo, nei loro aspetti vivi e reali, vengano denominate da ciò che caratterizza ed è lo stadio finale dello sviluppo: idealismo, idealismo attuale. Che è, per dirla evangelicamente, — come, contrariamente alle abitudini del loro passato non molto lontano, amano esprimersi da qualche tempo i nostri idealisti — un piccolo granello di senape, il quale, quando è seminato in terra, è più piccolo di tutti i semi che sono sopra la terra; ma, dopo che è stato seminato, cresce e si fa maggiore di tutte le erbe, e fa rami grandi, talchè tutti gli uccelli del cielo possono riposarsi sotto l'ombra sua. Il granello di senape è stato seminato in terra da Socrate colla scoperta del concetto o del vero pensiero, poi è andato crescendo, crescendo di filosofia meno perfetta in filosofia più perfetta, cioè più idealistica, finchè, ecco: molti uccelli del cielo, cioè molti giovani del bello italo regno vanno a riposarsi all'ombra dello spirito o della realtà come Atto puro, come mentalità attuale o pensiero pensante, beati! Tutto questo va bene, mi si dirà ancora: ma come c'entrano Cristo e il Cristianesimo? Non sono soltanto le filosofie che rappresentano i momenti storici dello sviluppo idealistico, che va dall'affermazione socratica del concetto, anzi dalla natura *pensata* dei presocratici, fino all'Idea hegeliana, intesa come pensiero in atto, come atto del pensiero, come atto, atto atto, che è tutto,

Digitized by Google

tutto, tutto? Cosa c'entra il Cristianesimo, che è, non una filosofia, ma una religione, cioè una filosofia imperfetta, per ragazzi e, come tale, ottima, anzi la migliore, ma sempre un buon gradino più basso della filosofia, che, bontà sua, la risolve poi in sè, cavando dal mito quel poco o molto di vero che c'è dentro, per esprimerlo in concetti, che non sono più religione, ma filosofia, non oggetto di fede, ma di scienza? Se c'entra il Cristianesimo? Ma non sapete che, per il Gentile, esso non è soltanto, non è principalmente una religione, ma anche, e sopratutto, una filosofia? « E la sua grandezza — afferma l'illustre filosofo — poggia sulle verità filosofiche e morali che essa bandì, e con cui essa riuscì a trasformare la civiltà umana, non sul suo schietto elemento religioso ». (286) Ecco: — facciamo subito un'osservazione — che nel Cristianesimo, alla base della dottrina religiosa, stia anche una filosofia, un complesso di concetti intorno a Dio e agli uomini e al cosmo, si capisce, e su tale filosofia, si devono fondare anche i suoi precetti morali. Ma quale filosofia? Il fondo del Cristianesimo è la filosofia della volontà e della libertà, afferma il Gentile, anzi il volontarismo idealistico. Cioè? « Il volontarismo cristiano (come dottrina della carità e dela fede) afferma il valore specifico della volontà... La realtà vera, che è quella dello spirito, non si conosce, ma si ama, non è innanzi a noi, come spettacolo che noi si possa anche passivamente godere,

(286) *Discorsi di religione*, III, X, p. 129.

Digitized by Google

essa è innanzi a noi soltanto se facciamo che vi sia. Quindi l'importanza capitale della fede ». E' la fede che crea Dio, è la fede, come amore e come speranza, che cera il regno di Dio, che crea i valori spirituali del Bene morale e della Verità. « La realtà — conchiude il Gentile — è quella spirituale che lo spirito fa essere, e non presuppone ». (287) Non è presupposta, ma posta dalla volontà affermante, che è fede e amore. Scrive ancora il Gentile: « Il germe di vita proprio del Cristianesimo era stato il concetto dello spirito, come vera realtà, che non è oggetto di conoscenza, ma di fede e di amore; ossia dello spirito come realtà che l'uomo non presuppone a se stesso, ma realizza e fa essere nel proprio animo in quanto vuole affermarla. Quindi un nuovo concetto dello spirito: non più concepito come intelletto — l'intelletto è lo spirito che conosce il mondo o la natura, che non è vera realtà, — ma come volontà che è lo spirito che non conosce altro mondo all'infuori di quello che essa crea », (288) che crea colla fede e coll'amore. La fede è onnipotente. E non può non essere tale, poichè è, nientemeno! la sintesi *a-priori*, cioè la attività di Kant, che crea, che trae da sè tutto quello che conosciamo o possiamo conoscere. Tutto. Non ce lo dice il Gentile, ma un altro attualista, il De Ruggiero: « Nella vita del soggetto, scoperta da

(287) *Op. cit.*, II, VII, p. 62.

(288) *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Valsecchi, Firenze, p. 245.

Digitized by Google

Gesù, la fede ha già immanente quella funzione che, molti secoli più tardi, con più ampia ma non più energica coscienza, sarà chiamata con nome nuovo: la sintesi a priori ». Dunque: Gesù=Kant. « La fede, in Gesù, muove le montagne: » è essa che, oggettivando o proiettando fuori di sè degli stati d'animo, incarnando la vita del soggetto nel mondo reale, crea il sopramondo, il Regno di Dio o Regno dei Cieli, dove gli afflitti saranno consolati; dove quelli che hanno fame e sete della giustizia saranno ristorati, i misericordiosi otterranno misericordia, e i perseguitati la beatitudine. Cioè non otterranno niente, perchè questo benedetto Regno dei Cieli non esiste che nel soggetto, è una proiezione della fede e della speranza del soggetto. L'uomo cristiano crea lui, il suo Dio, come ha detto, secondo l'idealismo, Gesù. « L'amore cristiano non era più la conoscenza dell'essere, che è in sè, indipendente dalla nostra conoscenza, ma la creazione dell'essere. Non era più lo spettacolo della vita, ma la celebrazione di questa ». E nell'incarnazione non è Dio che si fa uomo, ma l'uomo che genera Dio ». Proprio così. « E Dio scendeva in terra e si incarnava in quanto l'uomo cessava di essere un vagheggiatore platonico del vero mondo che è Dio e diventava l'artefice di questo mondo, e cioè esso stesso Dio. « Ecce enim regnum Dei intra vos est »: Il che vuol dire, non: « il regno di Dio è dentro di voi », come parebbe a prima vista, a chi non ha preconcetti, ma il regno di Dio è creato, è fatto da voi: Dio e il suo regno. « Così tutta la storia del-

Digitized by Google

l'uomo acquista un valore insospettato dagli antichi, il valore di una vera e propria teogonia » (289), che è l'intuizione sostanziale del Cristianesimo. Siamo noi, cioè, a generar Dio, secondo il Gesù degli idealisti. Ma, insomma, esiste o non esiste, nel Cristianesimo un mondo di valori, che l'uomo non crea, ma attua e ricrea, colla volontà buona, in sè? Preesistono o non preesistono all'uomo la sfera del Bene morale e quella della Verità? C'è o non c'è una verità da vedere, un bene da praticare? Io apro un libro di Giovanni Gentile, e leggo: « Se per Cristianesimo s'intende il Cristianesimo di fatto, quale vien fuori dall'Antico e dal Nuovo Testamento, esso, come dottrina, è lo stesso idealismo greco ». Cioè: « Per esso la verità è un assoluto estramondano, estratemporale, estraspaziale, estraumano ». Quindi è fuor dell'uomo, non creata dall'uomo, ma da esso presupposta, proprio come insegna il filosofo che è agli antipodi degli idealisti italiani: Platone. Noi, ora, domandiamo: ma c'è sul serio un altro Cristianesimo da quello che vien fuori dall'Antico e dal Nuovo Testamento? Pare di sì: « Il vero idealismo cristiano (del Cristo che è Dio e uomo in una sola persona) afferma che la verità viene dal di dentro ». (209) Ma dove diamine ha appreso codesto idealismo cristiano il Gentile? Altrove ha scritto citando una pagina di Blon-

(289) *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari, Laterza, 1913, pp. 71-72.
(290) *Il Modernismo*, Bari, Laterza, 1909, pp. 46-47.

Digitized by Google

del: « Io osservo che Gesù non ha scritto nulla; noi quindi non abbiamo quella testimonianza diretta che l'uomo può lasciare del suo proprio pensiero; non ci rimane per penetrare nella sua intimità se non la *coscienza che hanno avuto della sua coscienza,* uomini semplici » cioè gli uomini semplici che scrissero i Vangeli, quelli che iniziarono la tradizione. Credo che sarà d'accordo il Gentile. Ebbene, da questi scrittori non vien fuori, anche secondo lui, che il mondo spirituale l'uomo non lo fa, ma lo presuppone? E' vero che — come aggiunge subito, riferendo, il Gentile — secondo lui, il Blondel, che egli fa suo, pare, quegli uomini semplici in ragione del loro difetto di cultura erano poco capaci di esprimere idee, di descrivere una vita interiore — quella di Gesù — e di spiegare la propria fede. Ma, o ci basiamo su loro o saremo all'oscuro di tutto. E non si pensa che fra gli scrittori del Nuovo Testamento abbiamo un Luca e un Paolo, che non erano poi tanto semplici; non si pensa che la storia scritta di Gesù si alimentava della storia non scritta, anzi di una vita nuova delle anime che avevano veduto e udito il Maestro e che conservarono nella memoria amorosa i fatti e i detti di Lui. Ebbene, tutto: scritto, tradizione, vita cristiana è orientato verso la trascendenza, è pieno del senso della trascendenza del bene e della verità.

Guardi la storia, il Gentile, se crede che nei libri non si possa trovare l'immagine fedele dell'insegnamento di Gesù. La storia cristiana, nelle anime più profonde e più illuminate, è la « Imitazione di Cristo »

Digitized by Google

vivo sempre nella Chiesa dei Santi che mette capo a Lui e da Lui attinge nuovi impulsi, e da Lui si ispira e su Lui si modella. Ebbene questa storia, questa vita non è ininterrottamente che un indice teso verso un mondo più alto e più buono del nostro, il mondo di Dio, dov'è la ragione di tutti i valori, il perchè di tutti i dolori e le fatiche degli uomini. Il cardine di tutta la vita cristiana è l'idea di Dio; di Dio che l'uomo deve continuamente rifare in sè coll'amore e con la fede, deve trasformarlo in vita interiore. Ma se vi cerchiamo accenti di idealismo attuale, di soggettivismo assoluto, di immanenza, non ve li troviamo, perchè il Cristianesimo, come scritti, come tradizione e come vita profonda delle anime, ne è la negazione. Altra è la verità cristiana, e per conoscerla bisogna essere disposti ad accoglierla, non come la si vorrebbe per farne un puntello delle nostre teorie, ma come è, come risulta dalle uniche molteplici testimonianze vi che ce la tramandano. E' assurdo che tutto lo svolgimento del Cristianesimo quale si attua armonicamente in Oriente e in Occidente, negli scritti e nella vita, sia uno svisamento del Cristianesimo antico, e che la interiorità morale di Sant'Ignazio, di Agostino e di Francesco d'Assisi, non sia la stessa interiorità morale di Gesù.

Del Bene, come ideale da attuare, il Gentile scrive: « Tutto lo svolgimento del Cristianesimo consiste nel liberarsi a grado a grado dal preconcetto della trascendenza del Bene, per impossessarsi della coscienza della sua attuale spiritualità, o della sua presenza nell'atto

Digitized by Google

in cui lo spirito si realizza ». (291) Cioè: l'ideale di perfezione, la perfezione non preesiste all'uomo come qualche cosa da praticare, ma è l'uomo che la pone con la sua volontà. E questo è Cristianesimo! Ma, e le prove? Non è il Padre che è nei cieli il nostro ideale di perfezione? E la perfezione non consiste nell'amarlo con tutto il nostro cuore? nel fare la *Sua* volontà? nell'osservare i *Suoi* comandamenti? E Gesù non è venuto a rivelarci il Padre? Non è la *Sua* una nuova rivelazione di verità dogmatiche e morali, alle quali deve aderire l'intelletto e che deve riconoscere praticamente la volontà? Non è, nel Cristianesimo, la natura distinta dallo spirito, Dio infinitamente buono, e santo, distinto dall'uomo che possiede solo limitatamente la bontà e la santità? E la vita umana non è, non dev'essere un imparare a conoscere Dio Padre, un adorare Iddio Padre, un volere attivamente che venga il regno di Dio Padre, che sia fatta la sua volontà? Non abbiamo nel Cristianesimo tutti i dualismi e tutte le eteronomie del Platonismo? Lo confessa anche il Gentile: « Il Cristianesimo si disfarebbe di tutto il contenuto religioso, se non conservasse accanto allo spirito la natura (e, cioè, il mondo esteriore e Dio trascendente, come Verità e come Bene della natura e della grazia, dell'ordine naturale e dell'ordine sopranaturale), smorzando perciò il suo slancio

(291) *Discorsi di religione*, III, X, 130.

Digitized by Google

spiritualistico e quindi negando la libertà, e sequestrando il divino da tutto l'ambito della natura » (292)

Lasciamo stare lo smorzamento dello slancio spiritualistico e la negazione della libertà: noi crediamo che proprio il Cristianesimo *come religione*, come comunione dell'anima con Dio Padre trascendente, sia la fonte dello slancio spirituale — non conosce i Santi il Gentile? — e della libertà nella Verità piena.

Osserviamo solo che se il Cristianesimo si disfacesse, si fosse disfatto fin da principio del contenuto religioso, il mondo non sarebbe cristiano, perchè il Cristianesimo, come lo intende e lo vuole il Gentile, sarebbe stato semplicemente una lontana anticamera dell'Hegelismo corretto e rifatto; un cenacolo, fra molti cenacoli del pensiero, un momento, come tanti altri, meno perfetto di altri, dello sviluppo umano. Niente di più. Ma crede sul serio il Gentile che il Cristianesimo abbia conquistato gli animi più come filosofia che come religione? E crede davvero che la filosofia del Cristianesimo sia sulla linea del nuovo idealismo? Non vi ha dubbio: è ben questo il suo pensiero: ai passi già citati aggiungiamo questo: « L'idealismo fa sua, del Cristianesimo, la intuizione centrale, immanentistica e spiritualistica, dello spirito che crea la sua realtà, che è l'unica realà; e attua, così, davvero il Cristianesimo primitivo. La concezione immanentistica dell'atto spirituale, così rigorosa, com'è

(292) *Op. cit.* ivi.

Digitized by Google

richiesta dal moderno idealismo, è l'inversamento del Cristianesimo ». (293)

No, no, no! Tutto il Cristianesimo è orientato verso la trascendenza. Come sono fuori di noi e indipendentemente da noi gli uccelli dell'aria e i gigli del campo, il monte delle Beatitudini e il Calvario, così è fuori di noi il Cielo, dov'è il Padre, ideale di perfezione, dove ascenderà il Figlio che ha vinto il peccato e la morte ed è venuto a rivelarci il Padre; donde verrà lo Spirito Santo a compiere la rivelazione del Figlio; dove c'è una volontà già fatta, tutta fatta e perfetta, come amore, infinito nell'intensità e nell'estensione, tutta la verità perfettamente compresa e perfettamente sentita e goduta, dove, quindi è spiegato ab eterno l'infinito mondo di tutti i valori. E' questo, è anche questo, il Regno dei Cieli; quel Regno che Dio vuol attuare, nei limiti del possibile, sulla terra e nelle anime, col persuadere gli uomini a fare la eternamente perfetta volontà del Padre: « venga il tuo Regno, sia fatta la tua volontà ». La vera volontà dell'uomo dev'essere il volere divino; l'azione umana dev'essere sintesi di Dio e dell'uomo, della volontà di Dio e di quella dell'uomo che la fa sua amando e sperando.

Lo spirito umano crea la sua realtà? Ma non è Dio, in sè trascendente, la realtà più vera dello spirito umano come suo ideale e sorgente di forza? Certo, Dio non è vivente, operante nell'uomo senza

(293) *Discorsi di religione*, II, 83.

Digitized by Google

la cooperazione della volontà buona dell'uomo. Cristo è venuto a dare all'uomo Dio la vita divina. Ma Dio non è il possesso degli inerti, sibbene dei forti, degli attivi. La vita divina non palpita e non cresce nell'uomo, se l'uomo non la suscita continuamente in sè; Dio non è in noi se non lo generiamo ininterrottamente nel nostro cuore, facendo, non a parole, ma colle opere e in ispirito e verità, il suo volere assoluto. Il Dio che è amore e che è spirito non può vivere che nello spirito che lo ama, cioè nell'atto che lo vuole attivamente, riconoscendo praticamente la sua volontà. Ma, si noti, è colla grazia di Dio che l'uomo, secondo Gesù e la tradizione cristiana, produce e riproduce Dio in sè: è sempre Dio che si dà all'uomo. Nessuno va al Padre, se il Padre non lo trae. L'uomo genera e rigenera spiritualmente in sè Dio sempre coll'aiuto di Dio. Se si riducesse a questo il significato delle parole del Gentile: « La volontà crea Dio creando se stessa, e crea se stessa, creando Dio », non direbbe nulla di più e nulla di meno di quello che ha detto Gesù, quando ha promesso che tutta la Trinità sarebbe discesa nell'anima di colui che fa la volontà del Padre. Ma di immanenza, di teogonie volontaristiche, nel Cristianesimo primitivo non v'è traccia. E lo svolgimento del Cristianesimo, sia come filosofia che come religione, accentua sempre più questa, che è una delle verità centrali del Cristianesimo primitivo, che, cioè, Dio è infinitamente più di

Digitized by Google

noi, è trascendenza infinita, dalla quale attingiamo luce e forza. Ed è proprio perchè l'umanità attende indefinitamente da Lui e da Lui solo ciò che essa non è nè può essere nè può fare da sola, che noi preghiamo e chiamiamo credendo: « Dacci oggi il nostro pane; liberaci dal male ».

Io comprendo benissimo perchè l'idealismo attuale vuol trovare nel Cristianesimo la sua ispirazione, che dovrebbe esserne anche la conferma, e perchè il Gentile non scrive, si può dire, libro od opuscolo, senza inchinarsi al Cristianesimo, o meglio senza far inchinare il Cristianesimo all'hegelismo, nel quale dovrebbe essere inverato. Anche gli idealisti comprendono che una filosofia che non sappia assimilare il Cristianesimo, che informa la storia di due millenni, è giudicata. Anche l'idealismo sente la verità delle parole di Pietro: « Signore, a chi ce ne andremo noi? Tu hai le parole di vita eterna ». Pur troppo, queste parole non potendo il Gentile far sue, mostrandole inverate nel suo sistema, le svisa, mettendo in esse ciò che vuol trovarvi, per poi poter dire: L'idealismo invera tutte le grandi filosofie e tutte le grandi correnti spirituali della storia; invera sopratutto il Cristianesimo, che della storia è la forza più universale e creatrice. Ma vi è alla stessa scaturigine del Cristianesimo una opposizione che non si sopprime e che è il fatto fondamentale, primogenito del Cristianesimo: opposizione dei termini Dio e uomo, spirito e materia, pensiero ed essere. Vi è una filosofia che risolve questo dualismo; ma essa lo risolve dissolvendo

Digitized by Google

fatalmente la religione, mentre nessun credente può rimanere cristiano se non accetta in sè questa grande affermazione dualisica del mondo giudeo-cristiano-ellenico, che è anche la base granitica su cui poggia la nostra civiltà occidentale. Sopprimete l'opposizione, come fa la filosofia dello spirito, e il Cristianesimo non esiste più, in quanto esso poggia tutto e *solo* sopra una Realtà diversa e più alta di noi stessi, sopra Uno al quale ci rivolgiamo e parliamo non come a una proiezione del nostro pensiero, ma come a Colui che è, come alla fonte della grazia, come figli al « Padre », come a Colui da cui deriva la Vita. Se ammettessimo che Dio « si fa », il Cristianesimo non diventerebbe più che un mito, un bellissimo mito. Cristo perderebbe ogni significato, la sua passione, il suo sangue di cui è rossa la storia di due mila anni, non sarebbe più che parole, apparenze dissolte come nebbie nella luce piena di un divenire graduale dello Spirito. « Il grido di Gesù nel Getsemani, — scrive un autore, da cui traggo questi pensieri e cito appunto perchè non è tenero per la nostra filosofia — è un grido nel vuoto, verso un Padre che non l'ascolta, e tutta la grande battaglia della vita cristiana attraverso i secoli, tutta questa sete d'un Ignoto eterno, ma oggettivo e reale, che è il contenuto lievito della nostra arte e del nostro pensiero, possono essere guardati dall'alto di una cattedra professorale come la *philosophia inferior* dei fanciulli, a cui, diventati adulti, una divinità sola rimane: il genere umano

Digitized by Google

principio e fine, in cui la ragione disvela se stessa naturalmente ». (294).

Tutto si può trovare nel Vangelo, con la esegesi degli idealisti che somiglia qualche volta a quella dei teosofi. Che Cristo affermi un mondo spirituale di fronte alla sfera della vita naturale; che egli insegni che, per conoscere Dio realmente e per conoscere realmente il mondo dei valori spirituali, del Bene e della Verità, bisogna amare, volere, fare che l'amore sia una fonte di luce — *fac et videbis;* — che Egli ponga il valore dell'uomo soprattutto nella volontà buona, lo sapevamo. Ma l'idealismo dimentica che il Cristianesimo è un amore *per intendere*, che suppone la verità bella e fatta; che è volontà che suppone l'essere, come oggetto fuori di sè.

Inoltre: Dio è nella buona volontà, ma senza Dio non c'è nè buona volontà nè fede. Se l'uomo desidera di possedere Dio, gli è che Dio s'è già donato a Lui. E tutto il preteso volontarismo si riduce a questo: che non vi può essere mai certezza solida, piena sulla base del solo ragionamento e non anche su quella dell'amore e della volontà, e che soltanto l'uomo *ex veritate*, l'uomo retto, ascolta la voce di Dio.

L'idealismo dimentica che tutto il compito del Cristianesimo si riassume nel precetto di amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutto lo spirito e di amare come noi stessi il prossimo nostro, creature di Dio, figli adottivi di Dio, portanti l'im-

(294) T. GALLARATI-SCOTTI, *Vita di A. Fogazzaro*, p. 491-2.

Digitized by Google

magine della creazione e della redenzione di Dio. Dimentica che, nel Cristianesimo, tutta la morale si fonda sulla religione, che i rapporti reciproci degli uomini riposano intieramente sulla comunione dell'uomo con Dio Padre, come vedeva anche Mazzini, poichè da Dio soltanto procede il vincolo interiore che unisce gli uomini, e che la forza che spinge la volontà di ascensione in ascensione è in Dio, che dà all'uomo di potere e di volere.

Voler separare, o anche solo distinguere, nel Cristianesimo, la filosofia e la morale dalla religione è impresa disperata. Morale e religione sono aspetti inseparabili di una medesima concezione delle cose e di una medesima vita. Il che aveva riconosciuto, del resto, anche il Gentile, che, come aveva additati gli inconvenienti che derivano dalla separazione della morale dalla metafisica, (295) così addita gli inconvenienti non dissimili che nascono dal separare l'etica dalla religione. « Come staccare nella dottrina di Gesù la fede oltremondana dalla sua etica? » (296) Non vi sono in esso dei motivi morali che non siano anche motivi religiosi. La morale, mentre alimenta la religione e la sostiene e la prova, affonda le sue radici nella religione, come attività interiore dell'uomo che tende alla perfezione di Dio, come comunione d'amore sempre più perfetta, più figliale con Dio Padre, verso

(295) Vedere: *Il modernismo e i rapporti,* ecc., pp. 197 e 210.

(296) *Frammenti di estetica e letteratura,* Lanciano, Carabba, p. 219.

Digitized by Google

il quale deve orientarsi tutta l'anima e tutta l'azione. E le famose parole: *Regnum Dei intra vos est*, di cui tanto abusano gli immanentisti, non significano che precisamente questo: la comunione con Dio che tira a sè l'anima, la circonda del suo amore e la bea di sè, mentre l'anima si dà senza riserve a Lui, nella carità e nella rinunzia di tutto per appartenere a Lui solo. E che il Dio col quale comunichiamo, amando, non sia nel Cristianesimo, una fattura dell'uomo, ma il Dio del più puro teismo, lo dimostrano il valore infinito assegnato alla preghiera e la fiducia incrollabile che Dio risponde sempre a tutte le nostre domande. O non appartiene al Cristianesimo primitivo tutto questo?

L'idealismo dimentica che la vita cristiana consiste nel fare la volontà del Padre celeste, che è Signore Legislatore, amico delle anime, vivo nelle anime che lo cercano, ma trascendente tutto il finito che è da Lui, per Lui, in Lui. Scrive il Gentile: « *Fiat voluntas tua*, dice la nuova preghiera, poichè comincia a vedersi che questa volontà non è già fatta, non è quella natura, che come presupposto dello spirito, è un *factum*. La volontà divina ora deve farsi, e farsi in terra, come in cielo; farsi nella volontà umana.

Il mondo pertanto non è più quello che c'è, ma quello che ci deve essere; non quello che troviamo, ma quello che lasceremo, quello che è in quanto con l'energia del nostro spirito lo facciamo essere ». (297)

(297) *Discorsi di religione*, II.

Digitized by Google

Ecco: noi non neghiamo al Gentile il diritto di servirsi di frasi evangeliche per esprimere la sua dottrina e di mettere in esse tutto quello che vuole; ma che faccia passare per Cristianesimo il significato che dà lui a quelle parole, questo non possiamo permettere senza protestare. No, no, illustre Professore: la frase evangelica che le è sì cara, non ha, neanche lontanamente, il senso immanentistico che Lei vi incarna. Pregando così da due millenni il credente brama, come Gesù, che nel mondo umano trionfi nel tempo la legge di Dio come trionfa dall'eternità in Cielo. Il suo significato coincide con quello dell'altra frase del Pater « Venga il tuo Regno » e la spiega. L'anima che la pronunzia è in fondo nello stesso atteggiamento di desiderio che caratterizza la preghiera di Gesù nell'Orto: «*Non mea voluntas sed tua fiat*»; solo che questa è individuata nel dolore di un singolo, mentre quella è universale.

L'idealismo dimentica che il Cristianesimo è la religione dell'amore che prega e adora una Provvidenza paterna, infinitamente perfetta e infinitamente buona, perchè infinitamente personale. E dimentica, soprattutto, che è essenziale al Cristianesimo di vedere nel Dio-uomo, non la idealistica deificazione dell'umanità e l'umanizzazione della divinità, cioè la più universale e perfetta immanenza panteistica o teo-panteistica, ma il Redentore che concilia, Egli ed Egli solo, *ima summis*, cioè l'uomo con Dio, al quale, ora, per la Sua misericordia e per Gesù, gli uomini guardano come a un Padre, vicino sì, ma trascendente,

Digitized by Google

e, perciò appunto, capace di esaudire le nostre preghiere e di elevarci, attraverso il mediatore Gesù Cristo, a Sè, colla Sua grazia. Non si contaminano così i dogmi essenziali del Cristianesimo: sono, queste, contraffazioni che compromettono e pregiudicano chi le fa e il sistema di pensiero, in nome del quale si fanno. Ci muove semplicemente a sorriso questo periodo gentiliano, che formula idealisticamente il significato dell'incarnazione: « E Dio scendeva in terra e s'incarnava in quanto l'uomo cessava perciò di essere un vagheggiatore platonico del vero mondo, che è Dio, e diventava l'artefice di questo mondo; e cioè esso stesso Dio ». (298)

Recentemente è stato scritto che l'immanentismo idealistico è una macchina da guerra costruita a bella posta per battere in breccia il Cristianesimo. Non credo. Il gran daffare che si danno gli idealisti intorno al Cristianesimo si spiega a sufficienza, anzi si spiega solo, se si tien conto del bisogno che sentono sempre più forte di mostrare a sè e agli altri che le loro dottrine possiedono tanta meravigliosa vitalità da poter assimilare il nucleo più profondo del Cristianesimo. Pur troppo, però, è verissimo che dal Gentile e da' suoi si attenta di strappare al Cristianesimo i suoi connotati storici, per ridurlo ad una approssimazione incompiuta dei loro propri presupposti, e di chiudere a forza nel recinto della speculazione razionalistica i valori più genuinamente caratteristici della

(298) *I problemi della scolastica*, ecc., p. 71.

Digitized by Google

religiosità. Noi conosciamo i canoni di esegesi storica del Gentile. Lo spirito non trova nulla fuori di sè; e, nella storia come nella natura, noi non possiamo incontrarci mai se non in noi stessi, nella nostra anima e nei nostri concetti. E' dunque evidente che, studiando il Cristianesimo, lui non possa imbattersi che nell'idealismo, nell'immanenza assoluta. Egli scrive: « Io non posso aprire i Vangeli... senza avere una mia filosofia: la quale filosofia sarà naturalmente fondata non su argomenti storici, appunto perchè filosofia; ma sarà per l'appunto la mia mente, e quasi gli occhi con cui guarderò dentro i Vangeli ». Ma noi, pur ammettendo che lo storico si accosta sempre al passato con una filosofia, che gli serve di criterio di valutazione di uomini e di cose, sappiamo che, e lo storico e ogni altro studioso, possono e devono, sotto pena di non meritare la nostra fede, osservare un altro canone: « Per riconoscerla, la verità, bisogna essere disposti ad accoglierla, non come la si vorrebbe, ma com'è ». E cercare e provare, non affermare. Affermazioni come quelle che ci ammanisconо sulla religione e sul Cristianesimo i nostri idealisti costano poco e valgono meno.

Digitized by Google

CAPITOLO SETTIMO.

I valori nell'idealismo attuale

Noi valutiamo. Cioè, di un oggetto qualsiasi affermiamo la sua importanza in rapporto a noi o a qualche altro soggetto: in rapporto, p. es., al nostro soffrire o godere per influsso suo. « Questo m'importa »; — « quest'altro non m'importa », — vuol dire, in prima e ultima analisi: « questo ha valore », — « quest'altro non ha valore ». Il valore è, quindi, sempre relativo a un soggetto al quale « importi », e presuppone un tendere, un desiderare del soggetto, un suo volere: *vale*, per me, quello che soddisfa il mio desiderio; *non vale* ciò che col mio desiderio non ha rapporto alcuno, nè positivo nè negativo: *vale non*, o è disvalore, quello che ne ostacola o impedisce la soddisfazione. Questa distinzione di tre casi diversi di valore è empirica: speculativamente non sono che due, poichè nulla ha relazione con noi, colla nostra coscienza, davanti al quale noi si possa prendere l'at-

Digitized by Google

teggiamento dell'indifferenza. Tutto ciò di cui ci accorgiamo — e quello di cui un soggetto non s'accorge non ha vero rapporto con esso — ci importa sempre, più o meno, come corrispondente o come avversante al nostro desiderio. — Perciò, la radice d'ogni valore è l'attività pratica, la volontà o la nolontà del soggetto: la volontà tesa verso un bene o qualche cosa che da esso sia percepito come bene e la nolontà che rifugge da un male.

Di qui il concetto del valore come relativo alle nostre aspirazioni pratiche. Anche alle teoriche, perchè il soddisfacimento che coll'attività teoretica un soggetto si procura, « importa » anche alla volontà, all'attività diretta a un fine. Senza il concetto di fine non è possibile il concetto di valore. Non solo quindi il valore delle cose relative alla nostra attività, ma anche questa stessa attività riceve il suo valore dal fine, vale in rapporto al suo fine. Delle cose ha detto bene il Varisco che « nessuna vale intrinsecamente niente; le cose non hanno valore che in ordine a dei soggetti; in altre parole hanno l'attitudine a modificare un valore che già esiste, il valore di un soggetto ». E il soggetto ha o non ha un valore intrinseco? Parrebbe di no, se, come s'è affermato, ogni cosa vale in ordine al suo fine. Ma se il fine di quel soggetto, di quell'unico soggetto autocosciente che nell'ordine mondano siamo noi, che è l'uomo, si identificasse colla sua piena realizzazione? Allora è evidente che il fine gli sarebbe intrinseco, e quindi gli sarebbe intrinseco anche il valore. Spieghiamoci. Dice bene il

Digitized by Google

Varisco: « Noi aspiriamo alla felicità. Liberarsi da questa aspirazione, già non possiamo; ed è più che dubbio se lo dovessimo, anche potendo. L'aspirazione a un godimento animalesco va combattuta; combatterla, risolverla, è necessario alla realizzazione del valore; n'è parte. Ma qui si parla dell'aspirazione a una felicità da noi fondata sul valore; che sia costituita dall'accordo di tutti gli elementi della persona. Se una tale felicità non fosse concepibile, non sarebbe conseguibile neanche il valore; anche il valore consiste infatti nel medesimo accordo ». (299) Cioè: la costituzione della persona coincide col conseguimento della felicità.

Kant aveva torto a separare il *bonum perfectionis*, dal *bonum beatitudinis*. Ricordate una pagina della *Critica della Ragion pratica*? « La virtù è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità e quindi è il bene *supremo*. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto, come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti: poichè per questo bene si richiede anche la *felicità*, e invero non semplicemente agli occhi interessati della persona, che fa di se stessa lo scopo, ma anche nel giudizio di una ragione disinteressata, che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sè. Poichè aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno, ma tuttavia non essere partecipe di essa non è

(299) *I massimi problemi*, - *Conclusione*, p. 231.

Digitized by Google

affatto compatibile col valore perfetto di un essere razionale, il quale nello stesso tempo avesse l'onnipotenza ». Dunque il sommo bene perfetto è costituito essenzialmente di due elementi: la *virtù* e la *felicità;* che sono, però, in Kant, elementi diversi specificamente, e di diverso valore: quella è la condizione assoluta e suprema del sommo bene, questa è la conseguenza della prima. « Le massime della virtù e quelle della propria felicità sono affatto differenti rispetto al loro principio pratico supremo, e ben lungi dall'esser concordi, benchè appartengano a un sommo bene e lo rendano possibile, nello stesso soggetto si limitano assai e si recano pregiudizio ». Perciò lo sforzo di essere virtuoso e la ricerca razionale della felicità sono due azioni non già identiche, ma differenti. (300) Noi non accettiamo questa dottrina, perchè sappiamo che il bene eudemonologico, inteso rettamente come felicità razionale, e il bene etico inteso come costituzione della persona, sono un unico bene non solo oggettivamente, ma anche nel possesso soggettivo. Quindi, a dimostrare la esistenza di Dio o la immortalità dell'anima, noi non adduciamo, fra l'altro, come Kant, due prove distinte, e diverse, ma una sola: l'esigenza del sommo bene della persona, ossia l'attuazione dei suoi supremi valori, la virtù e la felicità, non come due, ma come uno, e non attuabili che sul fondamento delle due verità sopraccennate: l'eternità *a parte post* della nostra persona, e Dio;

(300) Trad. it., l. II, cap. II, p. 131.

Digitized by Google

cioè l'attuazione e la permanenza dei valori, e il fondamento di essi.

Abbiamo dimostrato: 1° che non c'è valore se non c'è un soggetto a cui importi. - 2° Che il valore coincide colla felicità, come attuazione della persona. E ora vediamo come si tenga conto dell'idealismo attuale di queste due verità, che a noi paiono evidenti.

Nella filosofia del Gentile, come ora deve essere chiaro, i singoli soggetti, quelli che noi chiamiamo soggetti umani — per limitarsi a questi — non hanno alcuna realtà fuori del soggetto unico, che è l'attualità del pensiero; sono mere parvenze effimere che assume l'Io trascendentale nel suo divenire; l'esperienza pura come sintesi totale, per essere concreta, deve, per così dire, dirompersi in esperienza parziali, nelle quali però non perde la sua totalità, l'infinita sua unità o unificazione come coscienza di tutte le coscienze, o come autocoscienza infinita, eterna che si pone nel finito e nel temporale senza perdere in essi e per essi i suoi caratteri divini. « Questa personalità, per cui entriamo nel mondo del molteplice e degli individui naturali, nel senso aristotelico — cioè nel senso comunemente accettato — è radicata in una personalità superiore, e soltanto in essa è reale ». (301) Conseguentemente anche i nostri valori, non sono reali che in quanto sono valori dell'unico soggetto. Il valore è dello spirito, non della natura,

(301) *Teoria dello spirito*, X, p. 125.

Digitized by Google

non del molteplice come tale, non di quei soggetti che non sono soggetti, ma oggetti. E lo Spirito, il soggetto unico non valorizza mai gli oggetti in quanto oggetti, poichè tutta la realtà e tutto il valore sono del soggetto. « La vita, la realtà dello spirito è nell'esperienza (nella natura di cui l'esperienza è coscienza); ma esso ci vive dentro senza essere assorbito e senza diventar mai esso stesso natura, anzi conservando sempre la propria infinità o unità ». (302) Se lo spirito non diventa natura, è chiaro che la natura non diventa valore. Lo spirito proietta il proprio valore nell'oggetto, nel regno del particolare, ma è una semplice proiezione priva di ogni qualsiasi realtà. « Io, in quanto attribuisco, o riconosco, al molteplice il valore, non sono uno degli elementi del molteplice, ma l'Uno, l'attività, in se stessa immoltiplicabile, e perciò principio della moltiplicità ». E' solo reale questa moliplicità, la moltiplicità, cioè, « che non si astrae dall'attività che la pone e non è astrattamente molteplice (com'è quella — si noti — per cui io e mio figlio siamo numericamente due, e io coi miei genitori facciamo numericamente tre), ma si realizza nell'unità stessa attuale dello spirito ». La molteplicità per la quale io e tu, lettore, siamo due, è la molteplicità falsa impietrata che ci fa uscire dal seno dell'eterno divenire e ci getta nell'astratto e assurdo tempo; è la molteplicità falsa caotica; — il perchè io non sono mai riuscito a capire e so che un per-

(302) *Op. cit., cap. cit.*, p. 126.

Digitized by Google

chè non c'è, ma tiriamo via e domandiamo piuttosto qual'è la moltiplicità vera e sentiremo dirci che la moltiplicità vera è quella che lo spirito non fissa analiticamente (uno, due, tre, quattro...) ma quella di cui vive, e che è l'immanente sua posizione; la moltiplicità che esso, lo spirito, assorbe eternamente in sè: cioè la molteplicità che è unità: che cosa può essere altro che unità, se reale è soltanto il soggetto unificante, Uno, in quanto Uno e unificante? La natura non è reale che in quanto si distingue come natura o molteplicità. Ecco perchè il soggetto empirico muore: muore perchè non è reale; tutto quello che « importa » a lui come a uno fra i molti, è un importare irreale, fondato su falso vedere empirico; non speculativo; da non tenerne conto, insomma, come non si tiene conto dei sogni o delle allucinazioni. L'immortalità è tutta una con la permanenza dei valori, e tutti e soli i valori reali sono permanenti. Noi, esseri empirici, moriamo, perchè non valiamo. Sviluppiamo questo concetto dell'idealismo.

« L'affermazione dell'immortalità dell'anima è immanente all'affermazione della stessa anima, che è il più semplice, elementare e, quindi, imprescindibile atto del pensiero; il quale non può essere meno che Io, affermazione di sè ». Benissimo. E' proprio questo uno degli argomenti che noi adduciamo a prova della sopravvivenza senza fine dell'anima al corpo. Ebbene: che cosa importa questa primissima e fondamentale realtà, questa affermazione ch'è la base di tutte le altre? Ossia: qual'è il significato dell'immor-

Digitized by Google

talità? o dell'affermazione che l'anima non può subire la vicenda delle cose transeunti? « Ecco: l'Io domina lo spazio e il tempo: e si oppone alla natura, unificandola in sè e trascorrendo da un termine all'altro di essa, nello spazio e nel tempo, anzi spingendosi di là d'ogni termine ». (303) E' immenso direbbe la teologia. Lo spirito perciò non può « schierarsi in mezzo al molteplice che sorge col porre un altro da sè, senza pur intravvedere che gli sovrasta e lo domina e ne trionfa, sottraendosi alla sua legge. Poichè l'Io non è soltanto posizione d'altro e opposizione di sè a quest'altro e moltiplicazione. E' anche, e prima di tutto, unità, per cui tutti i coesistenti dello spazio si abbracciano d'un solo sguardo nel soggetto, e tutti i successivi nel tempo sono compresenti in un presente che nega il tempo ». (304) Concetti, questi, che ora ci devono essere famigliari. E come lo spirito, l'Io, intravvede subito e sempre la sua superiorità dominatrice sul molteplice? Il Gentile ce lo dice in bellissime — dal suo punto di vista — e concettose parole. Il soggetto, l'Io, s'accorge del *valore* della propria affermazione, ossia del suo porre l'oggetto e contrapporvisi. Nella sua affermazione c'è infatti, la discriminazione del vero dal falso: essa è, cioè, un giudizio valutativo: niente si pensa se non come vero che si distingua dal suo contrario. E il vero è quel che è, uno assoluto, necessario. Il

(303) *Teoria dello spirito*, Cap. X, p. 120.
(304) *Op. cit.*, X, p. 121.

Digitized by Google

vero non può, quindi, essere molteplice, temporale e spaziale come le cose della natura, ma deve trascenderle e le trascende di fatto, pur come pensiero necessario delle cose della natura stessa: anche il pensiero del relativo è assoluto, e la verità di esso, ogni verità, si pone come eterna. Ma l'eternità del vero, importa l'eternità del pensiero in cui il vero si manifesta e che è, in fondo, identico con esso. Così la trascendenza del vero importa la presenza dell'eterno nello spirito e, quindi, la trascendenza di questo su tutte le creature, che succedono nel tempo: importa cioè la vita oltremondana. « Tutti i motivi a cui si appoggia ogni fede nell'immortalità si risolvono nell'affermazione dell'assolutezza del valore di tutte le affermazioni dello spirito », o, in altre parole, « l'immortalità è affermazione che il soggetto fa di sè, del proprio assoluto valore ». Perciò la religione, presa nella sua posizione ideale, è negazione dell'immortalità, perchè nega il valore del soggetto, e solo in quanto l'atteggiamento religioso è contaminato dalla filosofia, che è coscienza dell'immanente rapporto dell'oggetto col soggetto e pone questo come creatore di quello, è in grado di affermare l'immortalità. Tutte le religioni — pare a noi — connettono il concetto dell'anima al concetto di Dio, che non annienta le sue creature più nobili; secondo la religione sarebbe Dio che pone in ultima analisi l'anima immortale. Pare, ma non è così, — dice il Gentile. « Non il concetto di Dio pone l'anima immortale, ma il concetto di Dio in quanto nostro

Digitized by Google

concetto, e, quindi, manifestazione della potenza dello spirito; ossia il concetto della nostra anima... E' il concetto della propria immortalità, o dell'assoluto valore della propria affermazione, che genera quel concetto di Dio a cui si connette il concetto di una anima immortale; ovvero il concetto di un Dio vero e proprio, che è un essere eterno ». (305) Le parti sono, come si vede, invertite: la filosofia idealistica attribuisce al soggetto, al valore assoluto del soggetto, quello che il realismo predica dell'oggetto degli oggetti: di Dio; per gli idealisti l'uomo è immortale e Dio esiste, perchè lo spirito ha un valore assoluto. E l'immortalità è la spiritualità stessa dello spirito anzi di ogni momento e di ogni forma di attività spirituale.

Immortale è ciò che è fuori del tempo: è « la personalità superiore che contiene la personalità empirica, per la quale, nascendo, entriamo nel mondo del molteplice, e tutte le altre empiriche personalità e quanto altro si dispiega nello spazio e nel tempo, e non si può dire che sia prima del nascere dell'altra e dopo del suo morire; perchè questo « prima » e questo « dopo » farebbero decadere lei stessa dall'uno nel molteplice... ma è fuori di ogni « prima » e « dopo », di contro al tempo che essa fa essere nell'eterno ». (306) Ma l'eternità dello spirito è la stessa mortalità della natura. « Perchè la unità dello spirito

(305) *Op. cit., cap. cit.*, p. 123.
(306) *Op. cit., cap. cit.*, p. 125-6.

Digitized by Google

è l'intelligibilità della molteplicità naturale. La quale, non presa in astratto, è la natura dello spirito (il molteplice dell'uno); e perciò partecipa dell'immortalità di questo, ma distruggendovisi come natura; che è appunto quel che accade ». (307) Lo spirito, mentre dà vita, dà morte, perchè assorbe in sè la vita. « La vita che non fosse morte dell'oggetto posto dallo spirito, importerebbe l'abbandono dell'oggetto da parte dello spirito stesso: una vita impietrata, la morte assoluta ». La nostra personalità empirica è immortale appunto perchè muore: « la vera vita s'immedesima nella morte »; ecco perchè s'è affermato che la immortalità del molteplice è nella sua eterna mortalità.

Conchiude il Gentile: « La sola immortalità, adunque, alla quale si possa pensare e *alla quale effettivamente si è sempre pensato*, affermando l'immortalità dello spirito, è la immortalità dell'Io trascendentale; non quella, in cui si è fantasticamente irretita la mitica interpretazione filosofica di quest'immanente affermazione dello spirito, l'immortalità dell'individuo empirico ». (308) Il regno dell'immortalità è nell'atto, come puro atto dello spirito, fuori del quale nulla vi è che non sia astrazione. E' mortale l'individuo aristotelico, che è pur quello del pensare comune; ma — consoliamoci — è immortale l'individuo come atto spirituale, che è l'individuo non individuato, ma che eternamente s'individua in nuove forme effimere

(307) *Op. cit., l. cit.*, p. 130-1.
(308) *Op. cit.*, X, p. 121.

Digitized by Google

come forme particolari dell'Io eterno. Domandiamo: è questa la immortalità a cui aspira la natura umana? che vuole il cuore dell'uomo? che corrisponde, cioè, agli interessi più intimi e più concreti dell'individualità spirituale? Pare di no. Il cuore ci chiede invero l'immortalità dell'empirico, oltre che del trascendentale. Ci chiede l'immortalità del nostro essere individuale, così com'esso si concreta in un sistema di relazioni particolari, appoggiandosi alla concretezza positiva degli individui naturali. « L'immortalità mia è l'immortalità di tutto ciò che ha valore per me, valore assoluto: quindi mia, p. es. e dei miei figli e dei miei genitori, che formano insieme con me un complesso molteplice di individui. Il che, in generale, vuol dire, che l'immortalità mia si concreta nell'immortalità del molteplice ». (309 Precisamente! Perciò pare che si dovesse concludere all'esistenza di un inconciliabile contrasto fra le ragioni del cuore e l'idealismo. Ma il contrasto è pura apparenza, mi avverte il Gentile. L'idealismo soddisfa a tutto, a tutto, a tutto. « E non lascia insoddisfatto — neanche nella questione che qui ci interessa — alcuno dei bisogni del nostro cuore. E come mai? Prima di dirvelo e di sciogliere il terribile enigma, il Gentile ci ammonisce e mette le mani innanzi. Se tu non riesci a persuaderti è segno che non ti sei messo al punto di vista del nostro idealismo « insistente sempre nella necessità di ravvisare la realtà nella sua indefettibile

(309) *Teoria dello spirito*, X, p. 128.

Digitized by Google

condizione d'inerire al pensiero, come pensare attuale». Ebbene: ecco, io mi colloco a codesto punto di vista; che devo fare dell'altro? Mi ammonisce ancora il Gentile: devi star attento a collocarviti con tutti e due gli occhi, e non guardare con un occhio al pensiero concreto, in cui la molteplicità è molteplicità dell'uno, e la natura perciò è spirito; e con l'altro al pensiero astratto in cui la molteplicità, non è altro che molteplicità e la natura è natura, di là dello spirito. — Niente altro? Ecco fatto. — E ora statemi a sentire, par che dica l'autore dell'Io trascendentale come atto puro, in cui si trovano, morti, tutti gli io empirici. Statemi a sentire. «Conviene considerare, che io, in quanto attribuisco al molteplice il valore, per cui sento il bisogno di affermare l'immortalità, non sono uno degli elementi del molteplice, ma l'Uno». Convien considerare inoltre che la molteplicità di cui mi preme, e non può non premermi di affermare la immortalità è la molteplicità che ha valore, cioè che non è più molteplicità distinta numericamente — io, mio fratello, il babbo, la mamma, come uno, due, tre, quattro — ma la molteplicità che muore nell'unità. (309 *a*) Par di sognare. Ma, professore, dice sul serio o scherza? Dice sul serio e ci illustra l'affermazione con un esempio. Noi di un'opera d'arte affermiamo l'immortalità. Ma quale immortalità? Quella di un'opera tra le opere, come fatto, fuori dello spirito? Neanche per sogno. La sua immortalità è nello

(309 *a*) *Op. cit.*, X, p. 127-8.

Digitized by Google

spirito che la apprende, la gusta, la ricrea in sè. — Va bene. Ma l'opera d'arte resta o non resta quella particolare opera d'arte? Lo spirito, ricreandola, la distrugge forse? ne fa morire in sè la peculiare invidualità che la costituisce? *La Pentecoste* e *I Sepolcri* non restano sempre *La Pentecoste* e *I Sepolcri?* Invece, nell'idealismo, mio padre, finito che abbia la sua vita empirica, cessa di essere mio padre; mio fratello cessa di essere mio fratello; l'esempio è fuori di posto. Il Gentile, a proposito di immortalità, ha scritto dei bei pensieri: questi: « Dio o un nostro figliolo, o la nostra madre, o il frutto dell'opera nostra, che è la nostra proprietà, o il frutto del nostro ingegno che è la nostra filosofia, la nostra arte, tutto ciò che vale per noi, ha un valore, in quanto il suo valore trionfa dei limiti della nostra vita naturale, oltre la morte, nell'immortalità. E l'uomo con quella stessa aspirazione onde si ricongiunge a Dio e a' suoi morti, che non sono più nel mondo dell'esperienza, in un altro mondo, si ricongiunge pure in questo a quelli che ci rimangono, ai suoi eredi, a cui lega il frutto del suo lavoro, e ai suoi posteri cui affida e tramanda la creazione del suo spirito: perchè tutta la personalità s'eterna in tutto ciò che ha per lui valore, come realtà della sua propria vita ». (310) Certo. Ma se mia madre, se mio fratello o il mio figliuolo morti non sono più come mia madre, mio fratello e mio figliuolo; se tutto quello che

(310) *Op. cit.*, X, p. 123.

Digitized by Google

essi avevano di peculiare e per cui erano congiunti con me nell'intensità dell'amore, se tutto è sparito, se non è più, che valore possono avere per me, ora, quelle creature adorate e piante? E che conforti può dare al mio cuore il sapere che lo spirito che pensava in esse è eterno, arricchito del loro pensiero, del loro amore, della loro vita che ora non è più, non sarà più? Io ho bisogno di guardare oltre la tomba, oltre il letto della loro agonia e di vederle ancora, di saperle vive, vive, vive e per sempre quelle creature adorate e piante! E il mio strazio è senza nome se le peculiarità che io amavo in esse non sono più, mai più. Se il Gentile mi dirà che la filosofia non esiste per confortare i cuori, per rendere più bella la vita e meno terribile la morte, ma per dire la verità, io l'ascolto; non convengo con lui, ma l'ascolto; ma quando mi viene a dire che la sua dottrina che afferma la mortalità dell'Io empirico risponde ai bisogni, a tutti i più profondi bisogni del cuore, non l'ascolto più, perchè mi riesce difficile pensare che sia veramente convinto di quello che insegna. Ad ogni modo io so che difende una causa disperata. E se non sapessi per altra via che è di ottimo cuore, direi che non sa cosa sia il cuore. E lasciamo il cuore.

I singoli soggetti, come tali, non sono, dunque, nell'idealismo immortali. E non hanno valore perchè sono, non soggetti, ma oggetti, e il valore è del soggetto. E anche se avessero valore, il loro valore non sarebbe che apparente, appunto perchè il vero

Digitized by Google

valore permane e loro non permangono. Invano hanno sofferto e gioito, lavorato e lottato; invano hanno compiuto sacrifici e rinunzie e atti di eroismo, invano hanno amato e odiato. Invano, intendo, dal punto di vista della loro persona, nella quale soltanto consisteva il valore completo di questi atti, come atti spirituali. Non invano per gli altri, pare, per altri soggetti, per la vita universale che ebbe incremento dall'opera loro. Ma poichè anche gli altri soggetti sono privi di valore e la vita universale dell'esperienza è perciò stesso, nè bene nè male, consegue che il valore non è, come s'è ripetuto, che del Soggetto Unico, dell'Io trascendentale, dell'atto del pensiero uno, infinito, eterno. In esso sono conservati tutti i valori, nell'eternità. E in che consiste il valore suo? L'abbiamo già veduto: nella sua spiritualità. Il valore è lo spirito in quanto spirito, e tutto ciò che vale attinge il suo valore da esso. E lo spirito si distingue dalla natura, da ciò che, fuori di esso, non ha valore, per un carattere radicale; la natura è contingente, lo spirito è necessario: la natura è ciò che è e non dev'essere, non è necessario che sia, mentre lo spirito non è se non in quanto deve essere. Non si può pensare che il pensiero non sia. In questo suo *dover essere* sta il suo valore. Lo spirito come *autoctisi*, ossia la realtà « ci si presenta in infinite forme, poichè infinite sono le forme in cui si realizza il pensiero: ma queste forme infinite son tutto quello che sono in quanto essere del pensiero che pensa. Ebbene: « intendere questo essere del pensiero è inten-

Digitized by Google

dere la necessità di ciò che deve essere, ossia di ciò che ha valore». (311) Naturalmente il dover essere si può predicare soltanto del pensiero pensante, che è attività, produzione, creazione, o realtà in via di prodursi, unità di realtà e di idea, coscienza e autocoscienza. Tale essere unico del pensiero, in cui la realtà è idea e l'idea è realtà, in cui, cioè, la realtà si idealizza in quanto si realizza, e l'idea si realizza per idearsi, questo è la necessità, il dover essere di ciò che ha valore. (312) «Lo spirito come unità di reale e ideale è ciò che deve farsi, ed è bene farsi, male non farsi, ciò che propriamente e solamente è necessario. Ciò che è, che è fatto, non ha valore, in quanto il valore è del farsi, perchè solo il farsi è bene e verità, sintesi, come s'è veduto, di pensiero e di volontà, di certezza e di verità, cioè di soggetto e oggetto, di amore e di speculazione, di necessità e di libertà, ossia di dover essere che non può non essere: è valore assoluto.

Il divenire compenetrato di pensiero, reso possibile dal pensiero, è tutt'uno col pensiero, è fare la verità, fare il bene; è, quindi, realtà libera e morale, cioè il compendio di tutti i valori. L'universalità della volontà libera è il bene; l'universalità del pensiero libero è la verità; e, poichè volontà e pensiero sono, in fondo, tutt'uno, sono la sintesi concreta dello spirito, anche verità e bene sono la cosa stessa. Lo spi-

(311) *Sistema di logica*, Vol. I. - P. I, p. 92.
(312) *Op. cit.* p. 93.

Digitized by Google

rito che è verità è anche, proprio in quanto è verità, bene. Tutta la realtà si riveste così di un profondo carattere morale, che possiamo riassumere in poche parole: « La concezione spirituale della vita comincia dall'avvertire che se il bene fosse all'origine, noi non lo potremo fare; e il bene che non si fa non è bene. Esso perciò non è presupposto, ma risultato della vita e della storia. La quale non è decadenza ma è progresso; non è impoverimento e logorio della realtà, ma arricchimento e rinvigorimento. La felicità a cui il volere tende, non è la condizione di esso, ma la stessa realtà che esso realizza: la quale felicità, perchè pienezza di essere, è perfezione, ma non essendo di qua del volere, è morale, coincide appunto con la stessa virtù o atto del libero volere ». (313) Perciò in ogni atto spirituale si fondono insieme tutti i valori speculativi, tutto il valore eudemologico e tutto il valore morale; si fondono in una eterna mediazione, in un eterno farsi dialettico. Nè si opponga che l'atto spirituale, dovendo essere quello che è, dovendo divenire come diviene, non può essere morale appunto perchè il carattere del suo divenire è la necessità. Chi così oppone non ha capito che suprema necessità è suprema libertà dice, per tagliar la testa al toro, il Gentile. Certo, lo spirito deve divenire come diviene, cioè deve porre l'oggetto, sè come oggetto, e deve risolvere eternamente l'oggetto nel soggetto. Il che viene a dire che l'atto deve es-

(313) *Discorsi di religione*, III. pp. 110-1.

Digitized by Google

sere atto, che l'atto non può non svolgersi dialetticamente, e la difficoltà viene a mutarsi in quest'altra: Perchè l'atto? Domanda assurda com'è assurda, nelle filosofie dell'essere, la domanda: Perchè l'essere? L'atto o lo spirito come atto, è l'originario, l'assoluto, il dover essere, il dover agire: è la sua natura. « La libertà del soggetto è un'astrazione, ove non s'immedesimi col suo opposto; poichè già la sua natura consiste nel suo immedesimarsi con questo. La libertà pertanto, quando non sia una vuota parola, accennante ad una astratta individualità, si attua nell'oggettivazione del soggetto, e si risolve perciò nell'oggetto, che, determinando il soggetto, ne limita la libertà e gli si oppone, infatti, come il suo contrario. Ed ecco la *necessità*, in cui pare venga meno la libertà, mentre essa tocca si può dire il solido terreno del reale: la necessità del vero, come determinazione, e cioè posizione reale della libertà del soggetto. La necessità è la posizione dell'oggetto come realtà del soggetto »; posizione necessaria: perchè il soggetto è soggetto in quanto si oggettiva, si conosce, si media, si realizza. Quindi la suprema necessità del soggetto in quanto oggetto a sè stesso, *sub specie obiecti*, ha riscontro nella suprema libertà del medesimo *sub specie subiecti*. (314) Così si è risposto più che implicitamente a un'obiezione che può sorgere in molti, che concepiscono l'oggetto come condizionante il soggetto; così: « Il passato confluisce

(314) *Sistema di logica*, P. I. p. 115.

Digitized by Google

nel presente; la molteplicità si risolve nell'atto dello spirito; dunque il presente è condizionato dal passato, la concretezza dell'atto uno dal molteplice ». Ma, a questo punto, conosciamo la risposta: la condizione non è da concepire come divisa dal condizionato, come limitante il condizionato. Il rapporto tra la molteplicità e l'unità è quello di sintesi, nella quale nè il condizionato è assorbito dalla condizione — come voleva la vecchia metafisica dell'essere, col suo concetto di causa efficiente — nè la condizione si perde nella realtà condizionata — come tendeva a fare l'empirismo col suo concetto della causalità empirica, o dell'assoluto come semplice effetto in cui si risolva la causa — ma il condizionato è nella condizione o nell'incondizionato che lo pone, cioè lo condiziona senza staccarlo da sè. « La realtà non si sdoppia, ma si mantiene nella sua unità, pur distinguendosi in condizione e condizionato: perchè non c'è metafisica e empirismo che possa rappresentarci la condizione nel suo immanente rapporto col condizionato, nè questo nel suo rapporto immanente con quello, se non come unità dei due termini ». (315) Unità dialettica, di pensiero, dove l'identico genera il diverso autogeneticamente, autogeneticamente l'Uno è principio dell'altro, del molteplice: dell'essere, che, come s'è veduto, è necessario. Ma, osserva il Gentile, la necessità dell'essere coincide con la libertà dello spirito. Perchè l'essere, nell'atto del pensare, è

(315) *Teoria dello spirito*, XII, p. 162.

Digitized by Google

l'atto stesso: il quale, non è, ma si pone (e quindi, è libero), non presupponendo nulla (e quindi è veramente incondizionato). La libertà è assolutezza, ma in quanto l'assoluto è *causa sui*. E si noti: « *Sui* che suppone il *sè*, il soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, *valore*: il termine a cui si tende, e che si conquista ». (316) Così la libertà coincide con la necessità, ed è, perciò, assoluto valore, assoluto dover essere cosciente, autocosciente, come assoluta verità e come assoluto bene. Valore teoretico e pratico insieme, perchè il conoscere è anche volontà, libertà, tutta la libertà. Valore infinito. Almeno così affermano gli idealisti; vediamo se è vero.

In una concezione della realtà, dove il valore non abbia di contro un disvalore, nulla vale. Perchè il valore suppone la distinzione del bene dal male, della verità dall'errore. E questa distinzione, nell'idealismo attuale, non si trova, non si può trovare, a dispetto di tutte le affermazioni in contrario del Gentile e dei « seguaci sui ». Infatti: di reale, secondo il Gentile, non c'è che l'attualità del pensiero, il divenire come atto e l'atto come divenire. Tutto ciò che è pensato, ossia, sempre il pensiero che pensa, è verità, la Verità: la verità e il bene, perchè l'atto è identità di pensiero e di volontà. « Il pensiero assolutamente nostro o assolutamente attuale, è vero appunto perchè nostro o attuale. Quello che attualmente

(316) *Op. cit.*, XII. p. 267.

Digitized by Google

pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità ». (317) E si noti che nel Gentile non esiste, distinta dalla teoretica, una forma pratica economica dello spirito, una forma passionale a cui si debba, col Croce, attribuire l'errore, per salvaguardare l'autorità del pensiero. L'atto del pensiero è tutto, ed è quello che è, quello che deve essere, cioè la verità e il bene: è tutta la verità (bene) nient'altro che la verità. La verità è verità senza ombra di opposizione, di errore, è tutto il bene senz'ombra di opposizione di male. E se non c'è opposizione non c'è dialettica, se non c'è dialettica addio il farsi, il crearsi, la libertà del dover essere, il valore! — Ma l'opposizione c'è, mi sento dire: quella dell'astratto e del concreto « La verità è bensì del conoscere puro, ma non è dell'astratto soggetto nè dell'astratto oggetto, nè della loro astratta posizione, poichè il conoscere è il superamento di tutte queste astrattezze ». (318) Va bene: l'astrattezza è il combustibile che il pensiero distrugge e pone eternamente per distruggere: il combustibile non ancora incenerito, e, quindi, momento essenziale e ineliminabile.

La verità è nel logo concreto che dissolve a volta a volta l'organismo anteriore del pensiero da cui sia fuggita la vita e restaura un altro vitale organismo. E che cos'è il combustibile, l'opposizione da vincere? Ciò che non è spirito, non è attualità, non è presen-

(317) *La riforma della dialettica hegeliana*, IX p. 248.
(318) *Sistema di logica*, P. I. p. 247.

Digitized by Google

te. Il *passato* dunque, il *fatto?* Si. Il passato è la natura, cioè il pensiero che s'è pensato e non si pensa più, il pensiero non attuale, non più attuale, la verità che non è più verità, l'errore. Il combustibile, ossia il momento dell'opposizione da vincere, necessario al concetto del logo concreto e della verità e del bene, è l'astratto, il passato, la natura, l'errore — *Natura sive error*, — il male, che è tutt'uno con l'errore, come il bene è tutt'uno con la verità. Scrive, un po' astrusamente, il Gentile: « Il male morale è il non essere di quell'essere che non è propriamente essere, ma è piuttosto divenire: ossia non è essere immediato, ma essere mediato. Il bene è l'universale; ma si attua nella mediazione dell'essere spirituale; e il male non è se non il non-essere di quell'universale, o di questa mediazione. Il male è perciò quell'essere immediato, che è la natura veduta dallo spirito ». (319) Dunque c'è l'opposizione e c'è la dialettica degli opposti. Infatti: l'errore e il male sono il non essere di quello spirito, che è sì verità e bene, ma a patto di farsi e vincendo il suo interiore nemico (l'errore, il male), consumandolo, e avendone quindi bisogno per vincerlo, consumarlo, come la fiamma ha bisogno del combustibile. Uno spirito che è già spirito (che non si fa, non diviene) è natura. L'errore è dunque nella verità come suo contenuto che si risolve nella forma; il male è nel bene, onde il bene si nutre. (320)

(319) *Discorsi di religione*, III - 123.
(320) *Teoria dello spirito*, XVI - 211.

Digitized by Google

« Errore c'è nel sistema del reale, in quanto lo sviluppo del processo di autoctisi, che ha come suo momento essenziale la propria negazione, pone l'errore stesso come suo momento ideale, come una posizione, cioè già superata, e quindi svalutata ». (321) E se lo spirito è il presente, il male o la natura sarà il passato, il passato che è l'interna sostanza del presente. L'errore è un atto decaduto in fatto, un presente che è passato, ed è questo anche il male morale; in altre parole *l'errore è una verità* passata, il *male è una moralità passata*. La natura (l'errore, il male morale), è il passato dello spirito; è ciò che nello spirito appare altro o diverso da sè, ma che in realtà è lo spirito stesso in un grado anteriore della sua esistenza, messo in confronto e posto in relazione col suo grado attuale. Il male è quello che pensavo (volevo) l'anno passato, ieri, un momento fa! Il Croce osserva, a tutta ragione: « Il passato! Ma io, (e, come me, ogni uomo), nell'esaminare le proposizioni da me pronunciate in passato, distinguo assai bene quelle di esse che furono pensieri, poveri pensieri, ora ravvivati e arricchiti nel nuovo pensiero; e quelle che non furono pensieri, ma semplici nomi senza significato o senza significato preciso, a me imposti o suggeriti dalle condizioni pratiche nelle quali mi trovo. E delle prime mi compiaccio e delle seconde arrossisco; sulle prime continuo a costruire, le seconde abbatto e sgombro via per gettar le basi

(321) *Op. cit.*, Cap. XVI, pag. 209.

Digitized by Google

della nuova costruzione; le prime sono soluzioni che si legano alle nuove soluzioni, le seconde velano problemi da proporre e risolvere. Così, del pari, nelle mie azioni passate, distinguo quelle sulle quali la mia coscienza scorre tranquilla, dalle altre che mi turbano come male da riparare o che hanno gettato sul mio animo radici le quali conviene estirpare, perchè il male non si rinnovi ». (322)

La questione dell'errore e della verità, del male e del bene ridotta a una semplice questione di ieri e oggi, di prima e di poi! L'errore è tale solo quando, nello sviluppo dello spirito, è superato; prima era una santa verità! Tutto ciò è logico nell'idealismo attuale, ma è anche una *reductio ad absurdum* di tutto il sistema. Ed è logico l'idealismo attuale anche quando identifica la pazzia colla sanità mentale, poichè anche il pazzo pensa e il pensiero guardato in sè è sempre sano; ma, ripeto, una dottrina che sostiene assurdi simili è, se non mi sbaglio, giudicata. Si noti che l'errore e il male non sono nè errore nè male mentre il primo si pensa e il secondo si fa: nell'atto sono verità e bene. E non sono errore e male neanche quando vengono predicati tali, perchè questo giudizio li redime nella verità e nel bene, che sono l'atto che giudica; e, giudicando l'errore come errore e il male come male, li pone come bene e verità: nè il male, quindi, nè l'errore, sono alcunchè di reale, di concreto, neanche come privazione: sono in sè

(322) *Conversazioni critiche*, Vol. II, p. 76.

Digitized by Google

qualche cosa di astratto, di inesistente, com'è inesistente e pura astrazione il passato fuori del presente, e nel presente non è più passato, ma, appunto, presente. L'errore, (il male) è errore in quanto è superato; in quanto, in altri termini, sta dirimpetto al concetto nostro, come suo non essere. Esso è, quindi, non una realtà che si opponga a quella che è spirito, ma è la stessa realtà di qua dalla sua realizzazione, in un suo momento ideale. Momento che viene eternamente risolto nella realtà che si realizza, che è la realtà concreta, la verità, il bene. Il male è un momento ideale del bene, del concreto, che lo risolve eternamente in sè, lo fa bene, momento del suo bene e della verità, nel presente che lo pone. Tutto è disvalore nel momento che non è più: che è, in sè, un momento astratto, irreale; — tutto è bene nel momento in cui è voluto; tutto è verità nel momento in cui è pensato; così pure il male è bene nel momento in cui è giudicato come male, l'errore è verità nel momento in cui è giudicato come errore. « Il male c'è, in quanto è negato, così come il particolare c'è in quanto si universalizza, e il reale in quanto si idealizza. Il male è come l'astratta materia che viene organizzata nel circolo della vita, a costituire il corpo vivente ». (323) E' la natura, che come tale è astratta, ed è concreta in quanto si fa spirito, verità, bene. Che è l'unica realtà.

Basta fare qualche cosa, anche ammazzare, ruba-

(323) *Discorsi di religione*, III, pp. 123-4.

Digitized by Google

re, tradire e si fa bene; non meno bene che chi si sacrifica per gli altri, chi dà il suo ai poveri, chi è fedele all'amico. Ogni atto di coscienza comprende tutta la realtà, tutto lo spirito, tutto il valore; non ha nulla fuori di sè, è tutto quello che deve essere, è assolutamente buono. Se dopo questi atti non ci fossero altri atti, essi sarebbero tutti ugualmente l'assoluto bene, l'assoluta moralità. Ma perchè la personalità dell'agente non si esaurisce tutta in questi atti e dopo di essi ne vengono degli altri che hanno per materia e contenuto gli atti antecedenti, perciò possiamo parlare anche di male, e tutti gli atti passati son mali, tutti ugualmente mali: ogni fatto, ogni atto decaduto in fatto lascia fuori di sè tutta la realtà, tutto lo spirito, tutto il valore; è dunque l'assolutamente cattivo; ma solo astrattamente, perchè in concreto, in quanto cioè fatto presente e idealizzato nell'atto spirituale, ridiventa ancora buono. Come si fa a uscire da questo groviglio di assurdità urtanti contro il senso comune e contro la più elementare coscienza morale? Il malvagio vale il santo, perfettamente. « Ogni uomo ha la sua filosofia, e quindi il suo mondo. Lo prenda sul serio, lo ami come quel mondo che è suo, perchè è la realtà in cui deve perdere sè stesso per ritrovarsi ». (324) Già! tutte le canaglie, tutti i teppisti, tutta la malavita hanno la loro filosofia, il loro mondo; vivano secondo quello e tutto andrà benone, e saranno degli eroi, dei santi. « Fino a

(324) *Discorsi di religione*, II, p. 91.

Digitized by Google

questo punto è arrivato lo spirito del mondo»...; più oltre non si potrà andare, speriamo.

E il dolore che cos'è? « Che altro è il dolore se non il contrario di quel piacere che è per ciascuno, come diceva il Vico, il celebrare la propria natura? Il non essere dello spirito: ecco quello che è doloroso ». I dolori nostri, come tali, come dolori dell'Io empirico, non valgono nè disvalgono; *non sono* semplicemente, perchè non toccano l'Io trascendentale, che è atto puro senza possibilità di passione. La nostra vita reale non è la mescolanza di piacere e dolore, di desideri non appagati, di tedio e di noia che entrano in ogni piacere e lo seguono; noi, realmente, siamo la contemplazione di quel panorama che è la nostra vita più dolorosa che lieta, dell'oggi e dell'ieri, siamo l'Io che s'accorge di soffrire, e in questo accorgersi *il duol si disacerba;* « tra il soffrire e l'accorgersi di soffrire c'è questa differenza, che non è poca: che nel soffrire questo soffrire dovrebbe essere l'atto stesso dell'Io (espressione assurda, perchè soffrire è essere passivi, e un atto passivo è come dire luce buia); nell'accorgersi di soffrire, invece, questo soffrire non è più l'atto dell'Io attuale: è tutt'al più quello che l'Io era prima, cioè quello che ora pare che fosse prima in quanto ora s'accorge di soffrire ». (325) Ma di che cosa mi accorgo io quando mi accorgo di soffrire se

(325) *Sommario di pedagogia*, Vol. I, P. I, p. 38.

Digitized by Google

il soffrire non può mai essere stato reale? Perchè « ci pare che prima il nostro Io fosse soffrire »? Contemplando il dolore non lo subiamo più, lo dominiamo. Ma prima che lo contemplassimo c'era o non c'era? E dove era? e di chi era? e che cosa era? Non era certo una passione reale, ossia dell'Io trascendentale, dal momento che questo è sempre tutto quello che vuol essere, perchè è sempre quello che deve essere e il dover essere e il voler essere coincidono perfettamente. Il dolore non è quindi possibile. L'Io trascendentale celebra eternamente la sua vita che è tutta la vita; quindi non può imporgli di nulla, appunto perchè deve essere, attraverso tutto il divenire, quello che vuol essere. Se gli importasse di qualche cosa, sarebbe segno che la sua vita o s'è accresciuta o diminuita, cosa inconcepibile nell'assoluto che è, in ogni atto, tutta la realtà, tutta.

Per svilupparsi l'Uno crea il molteplice, il povero molteplice umano, che piange e ride, che spera e resta deluso, ma l'Io trascendentale si realizza ugualmente bene attraverso il pianto e il riso, la speranza e la delusione, precisamente come si realizza ugualmente bene attraverso le azioni dei santi e attraverso quelle dei malvagi. Faccio mia un'altra volta una magnifica considerazione del Varisco: « L'unico soggetto, quello che in ciascuno di noi (a quanto ci dicono) è il soggetto vero, il solo che valga, non può essere violato nè offeso da niente. Perchè tutto quanto accade, primo: non accade che in apparenza, non tocca la realtà ultrafenomenica, impassibile del sog-

Digitized by Google

getto medesimo; secondo: ha radice nel soggetto stesso, non in altro.

Tutto quanto accada è un mezzo perchè il soggetto esplichi la sua vita realizzantesi nelle coscienze apparentemente distinte dei singoli soggetti. Per conseguenza, i fatti umani hanno tutto lo stesso valore; cioè sono tutti senza valore reale. L'uomo che sacrifica se stesso al bene altrui e il calunniatore abbietto, si equivalgono, in quanto sono l'uno e l'altro mezzi, come dicemmo; e mezzi l'uno e l'altro necessari; perchè il soggetto unico è libero, in quanto non dipende che da sè; ma il suo esser libero consiste nel suo estrinsecarsi apparente secondo una intrinseca necessità. La distinzione del bene dal male serve per noi che siamo in apparenza molti, distinti l'uno dall'altro e dal soggetto unico; per il quale tutto è bene poichè tutto mira infallibilmente al fine vero: alla manifestazione del soggetto medesimo nel mondo fenomenico.

Inutile domandare quel che diverrebbero la vita e la storia, se ci persuadessimo che questa dottrina è vera, e operassimo in conformità». (326)

E con tutto ciò, nonostante tutta questa svalutazione di tutta la realtà, l'idealismo si presenta, fra l'altro, come una filosofia che soddisfa tutti i bisogni del cuore, come una filosofia che vuol essere la nuova religione che invera il Cristianesimo, nel quale è sacro il nostro dolore davanti a Dio Padre, che legge nei nostri cuori, che sa quello che ci abbisogna, che ci ama infinita-

(326) *Conosci te stesso, Note,* p. 330.

Digitized by Google

mente più che ogni padre e ogni madre terreni, che veste i gigli del campo e nutre gli uccelli dell'aria, che ha mandato sulla terra il suo Figliolo a salvarci dalla morte e a confortare i nostri dolori colla visione di una beatitudine nella quale Dio stesso è mercede infinita ed eterna a coloro che hanno pianto, che furono perseguitati, che sentirono la fame e la sete della giustizia. L'assoluto dell'idealismo non ama, non crea le sue creature che per divorarsele, che per attuare la propria vita attraverso il loro dolore e la loro morte. Già! Basta dire a chi soffre, a chi anela a una vita migliore, che il dolore è un momento della dialettica dello Spirito; che è il suo non-essere che spinge l'essere di collo in collo, che è l'interna molla onde lo Spirito progredisce — lo Spirito con iniziale maiuscola; — che il dolore è la natura che lo spirito risolve eternamente in sè, basta dirgli questo perchè speri e si conforti e viva! Anche nel Cristianesimo il dolore è la molla interna del perfezionamento; in questo sta il suo valore razionale e di sentimento: il suo valore etico nel senso più preciso della parola. Ma il perfezionamento che il dolore promuove e di cui è momento non è quello di un preteso Io ultrafenomenico nel quale e per il quale il dolore non può essere dolore ma semplice non-essere, incapace di qualunque risonanza pratica o nel sentimento o nella volontà dell'assoluto eternamente e immutabilmente impassibili, come un Buddha, in faccia ai nostri dolori di ogni genere, che esso con infinita indifferenza pone e risolve per attuare se stesso. Nel Cristianesimo

Digitized by Google

il dolore è un dono della Provvidenza ordinato all'attuazione dell'essere nostro, è purificatore e propulsore della vita dell'Io che ci sta severamente a cuore, perchè è noi, la nostra personalità; di questo Io individuale e personale che si dibatte in un dramma di liberazione. E nella lotta contro il male vero che non è il dolore, ma il peccato, l'uomo è stimolato e sorretto dalla visione di un mondo superiore di felicità serbato proprio a coloro che della sofferenza sanno farsi uno sgabello per salire verso la perfezione del Padre. Qui sì che il dolore è redento in armonia colle esigenze profonde morali e sentimentali della natura umana; essendo concepito come un mezzo di salute scelto e provato eroicamente da Gesù e come prova di amore di Dio verso le sue creature.

E l'individuo, anzi che risolversi continuamente nell'universale, dove acquista bensì apparentemente un preteso valore ma solo a patto di cessare, di perdersi; nel Cristianesimo è centro morale del cosmo, poichè tutta la vita e tutta la lotta di questo ci fanno sentire e ci impongono imperiosamente il compito di Gesù di trasformare la realtà materiale in realtà spirituale per farla servire al progresso etico dell'uomo singolo e dell'uomo associato, e in questo progresso dello spirito nostro risolvere le opposizioni, trionfarne, tramutandole in momenti di attività morale. L'azione dell'uomo che accetta il dolore per vincerlo si associa con quella dell'Uomo-Dio che, attraverso la sua passione e la sua morte ha ritolto e ritoglie l'umanità alla potenza del male.

Digitized by Google

L'individuo, anzi che dover cessare di essere tale per valere, anzi che venir considerato e trattato come pura apparenza, ha un valore autonomo — l'infinito valore della propria anima — che cresce a misura che egli si forma una cosa sola con Dio e si associa a Lui, subordinandosi ai suoi disegni, per trasmutare il dolore e i contrasti dell'esistenza in uno strumento di lotta vittoriosa contro l'errore e la malizia. L'uomo diventa corredentore. Ecco come in questa mirabile sintesi di umano e di divino tutti i valori sono conservati, tutti i problemi del dramma dell'esistenza avviati sicuramente e fortemente verso la soluzione, che non distrugge, non nega, ma spiega. E qui cade al suo posto un'altra osservazione. Il Gentile, dopo avere riassunto il principio e la conclusione della sua dottrina nella nota teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una moltiplicità di oggetti, risolvendo la loro moltiplicità nell'unità dello stesso soggetto; dopo aver assommato tutta la dottrina in due concetti « che si possono considerare l'uno il primo principio e l'altro l'ultimo termine della dottrina stessa »; nel concetto, cioè « dell'unità, anzi dell'*unicità del concetto* » — il concetto del soggetto centro di tutte le cose, pensamento e posizione di tutte le cose, come *conceptus sui,* — e in quello del *formalismo assoluto,* o della forma trascendentale dello spirio che pone la materia e la risolve in sè — sicchè la sola materia che nell'atto spirituale ci sia, è la stessa forma come attività; — dopo aver giustamente detto che questi due concetti sono un solo concetto,

Digitized by Google

poichè concepire il pensiero come forma assoluta è come concepire la realtà come *conceptus sui;* scrive: « E in questo concetto abbiamo il filo conduttore per uscire dal labirinto della difficoltà, in cui lo spirito umano si travaglia non potendo raggiungere come reale niente che sia fuori di se stesso e trovandosi alle prese sempre con qualche cosa, con cui ripugna alle sue più profonde esigenze che si identifichi: il male (dolore, errore, male morale), la natura ». (327)

Dove conduca questo mirabile « filo conduttore » abbiamo veduto. Da queste parole risulta chiaramente ciò che già dovevamo sapere, che, cioè, il dolore è messo sulla stessa linea, espresso con lo stesso appellativo che il male morale e l'errore: è la « natura », il « non-essere » dello spirito. Ed è naturale. Tutto quello che pare limitazione dello spirito, non può essere guardato che dal punto di vista dello spirito stesso; e lo spirito non è nè bene nè male, nè verità nè orrore; nè gioia nè dolore; è l'atto che non ha in sè nessun criterio di distinzione, nessuna diversità di punto di vista, perchè appunto è unità senza molteplicità che risolve in sè ogni molteplicità. Lo spirito tutto atto non può veder nulla se non dal punto di vista dell'atto: l'atto, cioè, e il non-atto; se stesso, e la natura come non-atto: come non-atto e basta. E la natura non è nè male, nè errore, nè dolore; è natura, è passato, è fatto, e basta. « Il problema della natura che lo spirito trova sempre dinanzi,

(327) *Teoria dello spirito,* Cap. XVI, p. 208.

Digitized by Google

e considera perciò come il suo presupposto, quasi la bruniana anfitrite, dal cui seno si generano e nel cui seno finiscono tutte le forme ed egli stesso, lo spirito, che nella sua concreta posizione vi si contrappone e da essa tenta attingere l'alimento onde abbisogna la sua vita dal principio alla fine, il problema di questa natura è identico al problema del dolore, dell'errore e del male ». (328) Tutti e tre sono, astrattamente, come l'altro dello spirito; e, come tali, si identificano. Se sono uguali ad una terza, sono uguali anche fra loro. Il dolore è l'errore, è il male morale e viceversa, ma non come dolore, male, errore, ma come non-atto, come essere che è il non-essere dello spirito. Non solo. La natura è il passato dello spirito. Il dolore è, quindi, il passato dello spirito. E se questa non vi pare una magnifica soluzione del problema dei nostri e degli altri dolori gli è perchè, forse, anzi senza forse, non vi siete collocati al punto di vista dell'idealismo attuale: e se trovate che la realtà empirica del dolore non si elimina, ahimè! col battezzarla natura, non-essere, ecc. ecc., è segno evidente che non vi è ancora famigliare la taumaturgica dialettica del divenire.

La eterna soluzione della natura nello spirito come momento di esso, detta al Gentile una pagina bella e forte, come, non di rado, ne sa scrivere l'apostolo dell'idealismo attuale.

« Scendete dentro all'animo vostro e sorprendete

(328) *Teoria dello spirito,* Cap. XVI, p. 211.

Digitized by Google

lì, nell'atto vivo e nel fremito della vostra vita spirituale, la natura che grandeggia formidabile in tutta la vastità di tempo e di spazio che noi le conferiamo, nel suo carattere essenziale: come quell'oscuro limite dell'essere nostro spirituale, dal quale si diparte e al quale sempre ritorna la vita del nostro spirito. Guardate se quella natura non è lo stesso non-essere del nostro fremito interiore, dell'atto onde voi siete voi stessi; il non-essere interno al vostro atto medesimo: come ciò che voi dovete pur non essere e diventare, con l'atto stesso onde vi ponete. Quando, risvegliandoci dal sogno che è la filosofia volgare, e riscotendoci e riaffermando vigorosamente la nostra personalità, la natura stessa troviamo dentro il nostro spirio come il nostro non-essere immanente all'essere nostro che è vita ed eterna vita, come l'*eterno passare del nostro eterno presente*: con la ferrea necessità del passato nell'assoluta libertà del presente. E guardando a questa natura, l'uomo nella vita del suo spirito ritrova tutta la potenza dello spirito e l'infinita responsabilità dell'uso che egli ne fa, dando luogo non mai a piccoli incidenti della vita universale, simili a quelli che sono all'occhio volgare i brulichii degli insetti sul dorso della Terra insensibile, ma al vasto respiro dell'universo la cui realtà si appunta nell'autocoscienza ». (329)

Non discuto il contenuto dell'ultimo periodo: tutta la nostra vita, tutti i nostri amori e dolori, tutti i

(329) *Op. cit.* p. 214-16.

Digitized by Google

nostri errori e le nostre lotte, sono nella vita universale anche meno dei « brulichii degli insetti sul dorso della Terra insensibile »; non valgono, in sè, come tali, nulla. E non discuto neanche di fronte a chi e di che cosa può essere responsabile l'uomo, l'uomo singolo, se è sempre quello che deve essere, quello che è posto dallo spirito, e se davanti a questo, come persona empirica, non ha valore. Il Gentile si balocca con delle parole che nell'idealismo attuale non possono avere nessun significato intelliggibile. L'uomo empirico non è responsabile: sarà responsabile di fronte a se stesso l'Io trascendentale? Fa presto a sottostare alla responsabilità delle sue azioni, dal momento che esso è la Verità, il Bene, lo sviluppo morale, il farsi sempre più perfetto, qualunque sia il modo empirico di manifestarsi. Il Gentile si sforza di dare un carattere morale alle sue teorie, e non gli può riuscire, perchè il suo concetto della realtà storica o della realtà universale come *esperienza pura* che è quello che è e che deve essere, sempre, ad ogni istante, attraverso ogni specie di manifestazione, non lascia più nessuna possibilità di differenziazioni etiche che abbiano un valore vero, metempirico. Non insisto. E sarà ancora necessario mostrare che la forte pagine del Gentile contiene un sogno, il sogno dell'uomo che vuol farsi Dio, o l'Assoluto, con esclusione di ogni altra forma di essere, ma che la realtà vera, non del sogno, ma dell'esperienza e della speculazione storica, è ben altra, è ben diversa? La verità è questa: il mio Io empirico è rea-

Digitized by Google

le e reali sono gli altri Io empirici che limitano la mia libertà e nello stesso tempo mi aiutano a svilupparla, a farla valere. Ogni cognizione è — diceva il Tari — coscienza del vassallaggio dell'Io a un non-Io che lo limita. Con quella stessa coscienza con cui affermo me, soggetto particolare, affermo altri soggetti dai quali mi distinguo. L'affermazione che il soggetto particolare fa di sè, è l'affermazione che esso fa dell'oggetto altro da sè: del non-me, del non -mio, profondamente diversi nella coscienza, dal me, dal mio La vita psichica mia ha dei caratteri di intimità, di valore immediato, di vita vissuta che non possiedono quello che io sulla base di inferenze razionali dalle mie percezioni, riproduco faticosamente in me. Perchè non posso vivere intensamente al pari dei dolori miei e delle mie gioie i dolori e le gioie degli altri? E perchè non mi sento responsabile davanti alla mia coscienza delle azioni degli altri e le chiamo *non-mie*, e non le chiamo valori o disvalori miei? Perchè non conosco tutto quello che gli altri pensano, sentono, vogliono, e distinguo le azioni degli altri dalle azioni mie? Sono limitato, dunque, sotto ogni rispetto, non sono *tutto*, non sono *tutti*, la mia realtà non è, non ho coscienza che sia, non vedo alcun segno che sia, l'Io assoluto, che pensa tutto in me, che vuole tutto in me, che opera tutto in me e fuori di me.

Noi insistiamo, inoltre, sulla impossibilità di concepire il valore, qualunque valore, se il soggetto empirico non è reale; reale, intendo, nella sua distinzio-

Digitized by Google

ne concreta, non come contenuto d'una coscienza superiore; perchè, come abbiamo dimostrato, il valore non può aver luogo nell'Unico-Tutto degli idealisti, nel quale non vi può essere nessun criterio di distinzione valutativa. Non basta fare della libertà la *ratio essendi* e, quindi, la *ratio cognoscendi* del reale, per salvare il valore; una attività produttiva, una produttività libera vale solo in quanto si attua e come bene che si distingua davvero dal male e redima il male; e come verità che si distingua davvero dall'errore: se essa si attua ugualmente bene nel male e nell'errore che nella verità e nel bene è segno che, come ho accennato più sopra, è assolutamente indifferente al valore e al disvalore: *non vale.*

Anche perchè, anzi proprio perchè, non ha nessun fine da raggiungere: non una verità da conoscere, non un bene da conquistare. E' quello che deve essere, ma il suo dover essere non è deontologico, sibbene fisiologico, non morale ma fisico, di natura cioè; così l'acqua deve bagnare, così il sole deve sorgere e tramontare. Come possa essere morale l'autocrearsi o il prodursi spontaneo che *deve* autocrearsi o prodursi, per il solo fatto che *è farsi,* non capisco. A meno che non vediamo la moralità anche nello sviluppo di un seme in pianta, di un embrione animale in adulto, io non riesco a vedere, nello spirito, una libertà morale, dal momento che in esso non c'è l'amore del bene morale, ma soltanto l'amore o, meglio, la tendenza irresistibile al proprio sviluppo, l'atto necessario dello sviluppo. Se la libertà è la

Digitized by Google

spontaneità, certo lo Spirito è libero, non però di libertà morale, se il suo sviluppo, il suo atto, l'atto che lo costituisce, non può essere valutato che con un criterio che è privo di ogni valore morale, come è quello del presente e del passato, dell'atto e del fatto, con un criterio che è subordinato al non-valore, alla natura, al passato; il male, ripetiamolo ancora, è il passato e il bene è bene in quanto negazione e risoluzione del passato. E' inutile: perchè possa esistere il valore bisogna restaurare proprio quell'obiettivismo, quel naturalismo — come lo chiama il Gentile, — che è, secondo lui, la fonte maledetta di tutti gli errori. Se non si ammette un qualche cosa che non è il nostro atto, ma che sta dinnanzi al nostro atto come un oggetto che dobbiamo cercar di comprendere, non si potrà mai parlare nè di verità, che è ricreazione soggettiva della creazione oggettiva, nè di errore che è fingere di possedere l'altro da noi, cioè dal pensiero in atto, mentre in realtà non lo possediamo; e se non si ammette un ideale concretato in un principio che si presenti allo spirito come ciò che si deve attuare, come l'essere deontologico da tradursi in essere etico nella volontà e nell'azione, non si può assolutamente parlare di bene o di male morale. E perchè i valori permangano e siano assoluti, è necessario ammettere che la persona, che è il primo valore come il principio libero che li pone, ponendo atti di verità (di bene), non perisca e che il suo apprezzamento etico o le sue valutazioni pratiche vengano riconosciute e fatte sue da una Ragione

Digitized by Google

infinitamente buona che le eterni, che ne garantisca e fondamenti la necessità e la universalità. Creare valori non effimeri ma eterni è la finalità ultima della nostra vita; ed è soltanto l'esistenza di Dio che ci assicura che il mondo nostro e noi non siamo un vano affaticarci di moto in moto, ma un progresso spirituale voluto da un Sommo Bene, un attuarsi ascensivo di un disegno di bontà e perciò una graduazione di valori che è, precisamente, lo spiegarsi nel tempo di quel disegno che ha principio da Lui e termina in Lui.

Principio da Lui. Se il mondo ha avuto un cominciamento, cioè se esiste un Dio personale — le due questioni, in fondo, sono una, — i valori non sono una vana parola, ma una necessità: l'Assoluta persona non può creare che una realtà che valga, e, posto che essa valga, non può, a meno di apparire ed essere irrazionale, annullarla, permettere comunque che venga anullata. Se il mondo ha avuto un cominciameno, l'esserci dei soggetti particolari consiste nel loro essere pensati da Dio; pensandoli, Lui, che è valore infinito, li crea come valore, che non potranno perire, appunto perchè il concetto dell'esistenza inchiude evidentemente quello della permanenza dei valori e del trionfo finale del valore sul disvalore. La storia cosmico-umana vale perchè è una progressiva realizzazione di questo trionfo. Qui la teologia non è una parola vuota di senso, ma la più intima realtà, come ragione delle cose, immanente nel cuore di esse. Qui sì che coincidono essere e volere, s'impli-

Digitized by Google

cano a vicenda la concezione teoretica ultima e la valutazione pratica della realtà, come ha detto il Varisco. E il valore e la necessità razionale del dualismo di soggetto e oggetto, di cosmo e Dio, ci si affacciano in tutta la loro evidenza speculativa ed etica insieme. L'Io ha un limite, non apparente e di nome come quello che, nell'idealismo, da Fitche a Gentile, pone lo stesso Io: che limiti seri volete che ponga l'Io? L'Io pone sè, sempre sè; non limiti ma gradi di sviluppo, e la lotta, il contrasto, la contraddizione sono semplicemente inconcepibili. Il suo è lo scorrere dell'acqua cheta incolora, inqualificabile, dove ogni goccia è identica a un'altra, a tutte le altre goccie, uno scorrere, anzi che non è scorrere dell'acqua ma puro scorrere, senza letto e senza sponde, senza principio e senza fine, ma soprattutto senza la minima possibilità di ostacoli. Tutte le distinzioni, tutti i contrasti, che gli idealisti vogliono farci vedere, nello sviluppo dello spirito, sono introdotti, cioè posti, dal di fuori, accettati da altre filosofie, ma non conciliabili colla fondamentale idea dello spirito consacrata e predicata dall'idealismo attuale. E tutte le belle frasi e belle pagine che gli attualisti dedicano al concetto quasi eroico della vita sono a posto, hanno un significato, nella dottrina nostra, non nella loro.

Per noi l'Io ha un limite, non come suo costitutivo, ma come termine da conquistare; fatto da tradurre in atto, al quale nel mio operare e per conquistarlo, devo adattarmi: cioè limitare, incanalare e concretare

Digitized by Google

la mia libertà o spontaneità, che solo così diventa volontà umana spirituale, razionale.

Concludendo: senza sforzo per vincere ostacoli non è concepibile il valore; senza trascendenza di oggetto da conoscere non ci può essere sforzo; ecco la giustificazione morale del dualismo immanente nel cosmo creato. Ai tre postulati, tradizionalmente accettati, del valore morale dei nostri atti: libertà, immortalità, Dio, noi ne aggiungiamo un quarto: dualismo di soggetto e oggetto, di conoscente e conoscibile; i quali postulati sono, poi, le condizioni necessarie dei due sommi valori umani: la perfezione e la felicità, che, come abbiamo affermato al principio di questo capitolo, non sono due ma uno. Ammettiamo, dunque, anche noi l'unità dei valori: il Bene come norma teleologica di tutti i nostri atti e come ragione intima del carattere di essi. Tutti gli atti hanno valore perchè ispirati da Esso, perchè cioè lo sforzo della volontà umana e di tutta l'umana attività si pone e si sostiene, e, quindi, è quello che è, per il Bene che ci sta dinanzi come mèta necessaria del nostro pensare e del nostro fare. La vita umana è un tendere a Dio, dal quale e per il quale siamo fatti, e per il quale soltanto tutto ha valore ciò che ha valore. (330)

(330) Ha profondamente ragione il Papini: « Tutti hanno bisogno di Te, anche quelli che non lo sanno, e quelli che non lo sanno assai più di quelli che sanno. L'affamato s'immagina di cercare il pane e ha fame di Te; l'assetato crede di voler l'acqua e ha sete di Te; il malato s'il-

Digitized by Google

lude di agnognare la salute e il suo male è l'assenza di Te. Chi ricerca la bellezza nel mondo, cerca senza accorgersene Te, che sei la bellezza intera e perfetta; chi persegue nei pensieri la verità, desidera, senza volere, Te, che sei l'unica verità degna d'essere saputa; e chi s'affanna dietro la pace cerca Te, sola pace dove possono riposare i cuori più inquieti. Essi ti chiamano senza sapere che Ti chiamano e il loro grido è inesprimibilmente più doloroso del nostro. - *Storia di Cristo*, Preghiera a Cristo, p. 260.

Questo pensiero, tutto agostiniano, esprime meglio di ogni altro il carattere cristiano dell'anima umana e il valore morale della nostra attività. Il Dio di Gesù Cristo è il fondamento di tutto ciò che è, di tutto ciò che vale.

Digitized by Google

CAPITOLO OTTAVO

Le idee pedagogiche di Giovanni Gentile

« Al problema dell'educazione, secondo le distinzioni che tutti siam soliti di fare, si perviene per due vie: per quella della filosofia; che, studiando la natura dello spirito, non può non occuparsi della guisa del suo nascimento, e però della sua formazione e sviluppo; e per quella della politica, che, mirando a creare lo Stato, deve preoccuparsi dei cittadini, nelle cui menti e nel cui animo deve lo Stato mettere le sue radici, anzi trovare la sua vera e attuale realtà. La prima via è quella che si dice della teoria o speculazione, la seconda quella della pratica. La prima è corsa da pochi e sono i filosofi, i quali per altro non sempre esplicitamente si propongono il problema educativo, benchè tale problema sia sempre immanente, e abbia comunque una soluzione ne' loro sistemi ». (331)

(331) *Vincenzo Cuoco pedagogista*, in *Studi Vichiani*, IV, Messina, Principato, 1915.

Digitized by Google

Il Gentile si è proposto esplicitamente e consapevolmente il problema educativo e le sue sono fra le migliori opere pedagogiche che conosciamo. In esse, tutte le pagine sono ispirate da un altssimo senso della scuola e dell'educazione in generale, e questa viene trattata come una celebrazione dello spirito e un rinnovamento continuo della vita in tutta la sua pienezza e freschezza. Egli vuol «portar nella scuola un senso del problema educativo come missione umana e come coscienza speculativa di questa missione, e questo senso vuol destare con la rinnovata ricerca di un concetto dell'uomo e di un orientamento necessario a chi del proprio spirito vuol far guida e modello dell'uomo che si vien formando». (332) E non solo per le scuole egli scrive, ma per tutti gli uomini colti che cercano una coscienza e una fede, per sè e per gli altri.

La rinnovata ricerca di un concetto dell'uomo: ecco il compito fondamentale di chi si propone di rinnovare, su basi sicure, l'educazione Noi sappiamo dalle pagine che procedono il concetto nuovo o rinnovare, su basi sicure, l'educazione. Noi sappiatile, mà non sarà inutile riassumerle qui brevemente, come in epilogo e prospetto.

Conoscere è entrare nell'interno delle cose; ed entrare nell'interno delle cose, non è altro che entrare nell'interno di noi medesimi, che le creiamo. Le cose conosciute sono in virtù del nostro conoscerle,

(332) *Sommario di pedagogia*, Vol. I, Prefazione, XIII, IX.

Digitized by Google

sono l'oggetto creato a volta a volta dall'attto della nostra mente. Cose, prima d'essere conosciute, non esistono. Il conoscere è perciò unità viva: non è la somma del conoscere, il conoscere non c'è che come conoscenza della cosa. È, adunque, atto, onde può cominciare a porsi qualcosa, a conoscersi un qualche oggetto suscettibile d'analisi, o di conoscenza di cose distinte. L'atto del pensiero ha un valore che non tramonta mai, è eterno, e, quindi, ferma in eterno tutto ciò che si conosce, come qualche cosa che pensato una volta, non si può non pensarlo come è stato pensato. — Conoscenza è coscienza dell'oggetto e coscienza, insieme, del soggetto nell'oggetto. È coscienza e autocoscienza concreta: nulla si può conoscere se chi conosce non ritrova se stesso nell'oggetto conosciuto: l'autocoscienza concreta è autocoscienza di una data coscienza, ossia l'atto della coscienza, in quanto il principio attivo immanente in questa è appunto quella soggettività, in cui consiste l'autocoscienza; è sintesi di Io trascendentale (astratto), e di Io empirico (pure, preso a sè, astratto): «Nessuno può raccontare se stesso senza essere, oltre questo se stesso, quell'altro sè più profondo, che si mette innanzi se stesso e rifà la storia. E in questo sè più profondo si realizza l'autocoscienza, il vero Io, e quindi lo stesso presunto Io empirico». (333)

Poichè l'Io non è, ma si fa. E si fa con l'atto

(333 *Op. cit.*, Cap. IV., p. 18.

Digitized by Google

stesso del pensarsi. « L'uomo, in quanto soggetto, in quanto quell'essere che si dice: Io, non è cosa, nè specchio del reale, ma principio vivo e attuoso, da cui tutto il reale, che è suo, dipende ».

L'uomo è autocoscienza che si realizza come coscienza delle cose; è l'atto onde tutti gli esseri sono nel mondo che noi pensiamo; è l'attività universale che si agita e celebra negli animi di tutti, « e trionfa dei secoli e delle distanze spaziali perchè, più che umana, divina ». Il soggetto umano è universale. La sua vita consiste nel progresso di svolgimento per il qual esso sale da condizioni inferiori a condizioni superiori, eternamente soddisfatto per quel che fa ed eternamente insoddisfatto di quel che ha fatto. Cioè: « il soggetto che non ha plurale è l'unità vivente in uno sviluppo progressivo, in un ascendere eterno attraverso i più svariati atti psichici sempre più spiccatamente umani, che sono determinazioni dell'atto permanente che è Io. Infatti: che cosa sono le sensazioni se non atti dell'Io, l'Io stesso nella sua multiforme immediatezza? l'Io, la cui attualità è un sentire e un sentirsi sempre nuovo, cioè, in sempre nuove sue modificazioni? Autocoscienza immediata di coscienza rinnovantesi ininterrottamente? (E il piacere e il dolore, come ci è noto, non sono fatti psichici diversi dalla sensazione: il piacere è la sensazione stessa, il dolore è la negazione della sensazione, cioè dell'attualità dell'Io). E se l'Io è autocoscienza, è anche, per ciò stesso, percezione. Non c'è sensazione che non sia coscienza e autocoscienza, e il passag-

Digitized by Google

gio dalla sensazione alla percezione non è che quello che si compie sempre nello sviluppo dello spirito, cioè da coscienza a coscienza, da una attualità dell'Io a un'altra più piena, più perfetta. Ed è pur facile vedere che ogni sensazione, ogni percezione, è anche rappresentazione. Purchè la rappresentazione si consideri in concreto, nel soggetto che la crea, non in astratto, come contenuto staccato della esperienza sensitiva, e avente perciò delle note o degli elementi comuni a più percezioni. In questo senso, nel senso di generalizzazione del contenuto delle sensazioni, la rappresentazione si identifica colla *specie sensibile* degli scolastici, e il complesso delle rappresentazioni costituirebbe l'*esperienza tipica,* cioè l'esperienza concreta storica, ma divisa dal momento psicologico delle sensazioni attuali, e, quindi, non più storica, non più attuale, cioè non più concreta e reale. Ogni rappresentazione deve quindi esprimere un momento della coscienza — il momento il cui il soggetto si sente come *questo rosso* o *questo bianco* — e tutti i momenti della coscienza sono diversi l'uno dall'altro e pur tutti universali nella loro particolarità, perchè ogni momento di coscienza è elemento vivo in una compagine organica, che è ogni volta tutto il mondo del soggetto. O la rappresentazione è espressione di questa realtà o non è nullla di spirituale, di esperimentale, se è vero che l'esperienza vera, reale, è l'esperienza storica, ossia la sensazione, tutta una sensazione in eterno svolgimento, unità, quindi, di immediato e di mediazione. E quello che è la rappre-

Digitized by Google

sentazione è il linguaggio. Anch'esso in ogni parola è momento concreto di vita spirituale e non categorie espressive astratte applicabili a più soggetti. Non esistono *le* parole, esiste solo *la* parola, come non esistono le sensazioni ma la sensazione o lo spirito sempre rinnovantesi, in momenti sempre più densi di contenuto. La realtà della parola è là dove si realizza, cioè nello spirito sempre in *fieri* e quindi sempre da esprimersi con parole diverse o con significati diversi della stessa parola. L'uomo, sentendo, si rappresenta il suo mondo e l'esprime. E il mondo che esprime è fatto di momenti, cioè di atti, nei quali e per i quali è sempre e non è mai quello che è, appunto perchè si nega nell'atto di affermarsi: è sensazione, percezione, linguaggio attraverso infiniti momenti, sempre nuovi pur nell'unità dello spirito: è lo spirito nei suoi momenti. Le parole sono la nostra vita spirituale, l'espressione del vivo sentimento della realtà spirituale di cui palpitiamo e fremiamo perchè attuale realtà psichica immediata. Come non esistono nella realtà spirituale vere rappresentazioni astratte e, quindi, parole astratte, così non hanno il minimo significato o valore conoscitivo i cosidetti concetti astratti, che nascono per un processo di generalizzazione dei particolari, o della comprensione logica dei particolari. Anche il concetto è, al pari della sensazione, la coscienza che l'Io ha di sè nella sua determinazione, o nell'atto che risolve nella sua unità immanente la molteplicità dei momenti spirituali della esperienza immediata.

Digitized by Google

E il concetto è, precisamente, la coscienza che l'Io ha interrottamente di questa risoluzione o di questa mediazione che esso compie; mediazione universale e assoluta, perchè è tutto lo spirito e soltanto lo spirito. Il concetto è il giudizio come sintesi a priori, cioè l'unità dell'immediato dello spirito e della mediazione, e, quindi, tutt'uno colla sensazione e colla scienza, considerata come percezione e rappresentazione concreta. Abbiamo già veduto che anche l'agire è conoscere, in una concezione in cui sia risolta nello spirito l'opposizione idealistica di soggetto e oggetto, e *affermato* il soggetto come *autoctisi*. L'identità sintetica di sensazione e di percezione ossia di vita e di riflessione sulla vita, è nient'altro che, precisamente, l'identità sintetica di volontà e di conoscenza.

Dunque l'uomo è soltanto soggetto e la sua funzione è unica: farsi, crearsi. Soggetto uno che si oggettiva e si fa molteplice, ma che rifonde eternamente la molteplicità nella propria unità assoluta. Soggetto che è tutta la realtà cioè eterna creazione della realtà o di sè come realtà universale, unità di reale e di spirito. (334) « L'uomo, l'uomo vivo, e non quello a cui si guarda dal di fuori, l'uomo che pen-

(334) Ho riassunto la Parte prima del primo volume del *Sommario di Pedagogia*. Specialmente interessanti sono, di questa parte, il Capitolo X, il XV e il XVI, nei quali il Gentile tratta, rispettivamente, del *Linguaggio*, dell'*Unità dello spirito e del reale*, e dello *Spirito come attività universale*.

Digitized by Google

sa, che vuole, che è personalità in atto, non soggiace mai a una natura non sua. Egli se la foggia a cominciare da quella che è il suo corpo; del quale egli viene a grado a grado ampliando l'effetto del proprio potere, e popolando tutto intorno lo spazio, che è suo, delle creature a cui egli dà vita. Pensate non il piccolo uomo che vedete chiuso in un metro quadrato e nell'istante; ma l'uomo che ha fatto e fa tutte le belle cose di cui vivete, all'umanità, allo spirito; alla sua potenza che è pensiero e lavoro (ma lavoro sempre in quanto pensiero): a questo mondo materiale in cui viviamo, tutto squadrato e misurato e percorso dalla forza che noi infreniamo e scateniamo e moderiamo, e rimutato dal suo essere di una volta, e fatto quale noi lo vediamo, atto al nostro vivere, associato a noi nella nostra vita, fuso con noi, spiritualizzato; e provatevi poi a distinguere la natura dallo spirito, e a pensar quella senza questo. La natura si può dissociare dall'uomo naturale: una parte della natura dal resto. Ma quello non è l'uomo che domina la natura; non è Volta che s'impadronisce dell'elettrico e trasforma la terra: non è Michelangelo che trasfigura il marmo, creando il Mosè ». (335)

Davanti a questa eloquente definizione dell'uomo a qualche lettore verrà spontanea la domanda: se l'uomo è questo, come si può parlare di educazione, di pedagogia. Chi educa l'Assoluto, Dio? Domanda, però, che non si farà più dopo che avremo svilup-

(335) *La riforma dell'educazione*, pp. 209-10.

Digitized by Google

pato il concetto gentiliano di pedagogia e di educazione; concetto nuovo, pel trionfo del quale sono stati scritti da noi, libri di molto valore e sono sorte riviste serie e battagliere. (336) Ciò che faremo nelle pagine che seguono.

Filosofia e pedagogia sono una medesima e identica scienza. Qual'è infatti la scienza dell'uomo come soggetto, che è tutta la realtà universale nella sua attualità? L'antropologia? Sì, purchè non si consideri l'uomo come una specie tra le specie animali, come usa. La psicologia anche, se il fatto pschico che essa prende a studiare, sia l'atto in cui si concentra e risolve la vita non pure del corpo e di un corpo, ma di tutto. Scienza dell'uomo è anche, e meglio delle due nominate, la metafisica in quanto ha per oggetto un essere che è l'essere, fuori del quale non c'è altro. Ma la scienza del reale come spirito dell'uomo, come umanità, è di diritto e di fatto chiamata filosofia, che per il Gentile non è la logica e la metafisica, la fisica e l'etica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirto, la filosofia dell'essere e del dover essere, ma tutte queste discipline fuse insieme, senza le suddette filosofie speciali in cui pare che essa si articoli. « Non è filosofia speciale, perchè liberandosi da ogni formalismo, essa non considera

(336) Tutti sanno che alludo specialmente alle opere del Codignola, del Santini, del Provenzal e a quelle, soprattutto, idealistiche del Lombardo Radice, e alle Riviste: *I nuovi doveri*, *La nostra scuola*, *L'educazione nazionale* e *La volontà*.

Digitized by Google

uno schema o un tipo o una legge astratta della realtà, ma la realtà stessa nella sua assoluta concretezza, oltre la quale non è possibile concretezza maggiore, la realtà come legge a se stessa ». (337) In essa l'essere è il dover essere, il fatto è la legge, l'accadere psichico è tutt'uno coll'accadere ideale: tutto è fuso nel processo spirituale, nell'atto, che è, quindi, atto o accadere assoluto.

È — come s'è ripetuto tante volte e dovrò ripere ancora — un fare che è farsi, spirito, libertà. « Come scienza universale e concreta, questa filosofia non ammette nè integrazioni nè specificazioni. Il reale è storia, cioè diversificazione di sè da se stesso e insieme unificazione in sè d'ogni sua molteplicità; anche la filosofia, che è storia, sarà un quasi dirompersi in forme diverse che, astrattamente considerate, non sono filosofia, ma, se considerate ciascuna, nella loro attuale concretezza, si risolvono tutte nell'unità immoltiplicabile della filosofia. (338)

« Si può dire che ogni disciplina, per astratta e particolare che sia, è vera; ma di una verità che aspetta di essere ancora approfondita, e non si può approfondire dal punto di vista di essa, ma solo da quello della filosofia, in cui essa si risolve ». (339) Ebbene: la pedagogia è una di queste discipline che si risolvono nella filosofia o è la stessa filosofia? Vediamo. L'uomo si può considerare, guardare qual'è e quale

(337) *Sommario di pedagogia*, vol. I, p. 114.
(338) *Op. cit.*, p. 115.
(339) *Op. cit.*, p. 116.

Digitized by Google

dev'essere; si può guardare alle leggi naturali o costitutive della natura immediata dell'anima, o ai fini, ai bisogni, alle aspirazioni, di essa; cioè al suo essere o al suo dover essere. E, analogamente, l'uomo in formazione può presentarsi come un processo meccanico o come un processo teleologico; quello è l'oggetto della psicologia, questo dell'etica, come scienza dei fini a cui deve mirare lo sviluppo umano. Ma, come è un'astrazione l'essere disgiunto dal dover essere o anche semplicemente diverso da esso, così sono nient'altro che astrazioni lo sviluppo meccanico e il teleologico, la psicologia e l'etica vedute come due e non come uno. Ogni psicologia ha l'etica dentro di sè, perchè non c'è psicologia che possa tralasciare di considerare, come fatto psicologico, quella idealità etica che è implicita nello sviluppo dell'uomo, e non c'è etica che non supponga un concetto dell'anima proporzionato ai fini da essa teorizzati. La pedagogia, studiando la formazione dell'uomo concreto, come quello che è e come quello che deve essere, è, duque, psicologica ed etica insieme. Il valore s'immedesima col fatto concepito come atto, come immanenza assoluta.

L'uomo si forma per autoctisi, cioè si pone come essere che deve essere e come dover essere che è, e la scienza dell'autoctisi, ossia dell'assoluta libera e necessaria autodeterminazione dello spirto si chiama filosofia. Perciò la *pedagogia è la filosofia.* (340) Que-

(340) *Op. cit.* P. II. Cap. I. e II. Sono note le polemiche sostenute dal Gentile contro il Calò, per la difesa di que-

Digitized by Google

sta identificazione suppone oltrepassata la vecchia concezione della pedagogia, secondo la quale l'educazione sarebbe l'azione di uno spirito che promuove lo sviluppo di un altro spirto; e l'altro sarebbe, quindi, lo spirito in formazione, oggetto della filosofia, e altro l'educazione come azione promotrice di cotesto sviluppo, o come tecnica pedagogica. In questa vecchia concezione la pedagogia è un'*arte*, o tutt'al più come vollero il Rosmini ed altri, la *scienza dell'arte d'educare*.

Ebbene: — dice il Gentile — già mostrammo l'insostenibilità della distinzione fra teoria e pratica, conoscere e fare. Ora la tecnica pretende appunto di assidersi in mezzo tra la teoria e la pratica, volendo essere quella teoria, che non è vera teoria, perchè è indirizzata alla pratica, e sarebbe propriamente quella certa teoria che costituisce in potenza il soggetto di una certa pratica, un sapere che è potenza di fare. Il sapere è sempre in noi una determinata potenza: potenza di conoscere e di sapere ulteriormente ciò che altri o io stesso privi di quel che è in nostro spirituale possesso, non possiamo; potenza di fare se quel sapere mette in atto le condizioni necessarie all'agire. Ora, il concetto aristotelico di potenza, come attitudine a diventare qualche cosa, è, secondo il Gentile, insostenibile. Egli osserva che la potenza è un elemento intrinseco dell'atto e una cosa stessa

sto concetto della pedagogia. Vedere del Calò: *Fatti e problemi del mondo educativo*, Pavia, Mattei Speroni, 1911.

Digitized by Google

con esso. « Se io penso *a*, ho sì la potenza di pensare *a*, ma questa potenza, realisticamente intesa, non è altro che la mia soggettività determinata in questo pensiero di *a;* se io pensi *a*, in questo Io, soggetto di questo pensiero è la potenza di esso ;ma in questo Io attualmente soggetto di questo pensiero. Prima dell'attuarsi di questo pensiero non c'era la potenza di questo, ma degli altri pensieri che sono via via venuto pensando ». E conclude: « L'assolutezza dell'atto, che non è mai se non se stesso, imparagonabile ad altri atti, non consente il concetto di potenza, e però nè pur quello di tecnica ». (341) Si capisce che la filosofia dell'attualità non può ammettere che l'atto, l'atto senza potenza, e, inteso a dovere, questo concetto è conciliabilissimo colla filosofia tradizionale: un intellezione è la potenza concreta di una intellezione successiva, un'atto di volontà ne prepara un'altro, è la condizione di un atto di volontà ulteriore: la vita spirituale non è forse un passare ininterrotto da un atto meno perfetto a uno più perfetto, dal noto semplice al noto complesso, dal bene al meglio, o da un potere concreto attivo a un altro e più perfetto attivo potere? E ha ragione fino a un certo punto il Gentile quando afferma, in una frase concettosa, che « *non c'è un sapere che insegni l'arte di fare scuola* ». E perchè non ci può essere questo sapere? Per la buona e semplice ragione che la vita è creazione, è il regno del nuovo; che lo spirito nel

(341) *Op. cit.*, P. II. p. 127.

Digitized by Google

processo è sempre uno spirito nuovo, perchè nuove sono le circostanze, nuove le sue disposizioni spirituali, nuovi i suoi rapporti colla realtà, nuovi i problemi che si affacciano all'anima dell'alunno. La scuola, se è vera scuola è, perciò, un atto assoluto, senza precedenti e senza conseguenti « in cui tutto quello che abbiamo appreso è nulla rispetto a quello che dobbiamo allora sapere ». (342) Si noti però che lo spirito è, dice il Gentile, un processo, un processo logico graduale, non un andare saltuario: ogni grado è tirocinio a un grado superiore, tirocinio così e così determinato, perchè determinato insostituibile individuale è, precisamente, lo svolgimento spirituale. Non c'è un arte dell'educare, ma c'è però una logica dell'educazione, immanente nello spirito dell'educando. Da *a* non si va a *c* senza passare per *b*. Educatore è colui che tiene conto di questo processo e lo favorisce, immedesimandosi con esso Ed ora si fa chiaro quale deve essere il rapporto fra educatore ed educando. L'educatore si trova coll'educando in una relazione immanente, che il Gentile caratterizza con un concetto noto: *sintesi e priori*. Cioè il tale educatore e il tale educando — e non esistono concretamente se non il tale educatore e il tale educando, sempre nuovi — non sono concepibili come concreti che nell'atto di educare, e nel l'atto educativo non è concepibile l'uno senza l'altro. Noi non possiamo intendere nessuno fuori dell'azione

(342) *Op. cit.*, P. II. p. 128.

Digitized by Google

che ha esercitato — e quindi esercita — il suo educatore sopra di lui; il suo educatore come tale, e si capisce, la cui realtà si attua nell'atto di educare. E sempre educa chi ha educato: niente si perde del nostro passato, tutto è variamente presente nel nostro presente. Come si vede, qui l'educazione è veduta dall'intrinseco, nella sua attività vivente, nella quale soltanto i due termini di educatore ed educando sono correlativi, in quanto un'azione spirituale stringe indissolubilmente insieme due spiriti. Due spirti o un solo spirito? Ecco la questione dibattuta fra il Gentile e parecchi teorici della pedagogia. La risposta del Gentile non può essere dubbia: « Due spiriti, come due, non sono spiriti, e come spiriti non sono due ». Convien dire perciò « che gli spiriti concorrenti nell'atto di educare, o non sono spiriti, o sono uno spirito unico ». (343) Ebbene: spiriti sono certamente e chi educa e chi è educato: l'uomo, qualunque cosa faccia e per qualunque verso si consideri, è spirito: Spirito, cioè, processo autocreativo. « L'educatore, educando, profittando dell'educazione, si fa educando ». Ma sono due spiriti o uno? Il problema è vano, illusorio, assurdo dice il Gentile. « Il problema si pone quando si sono cancellati da uno spirito i caratteri della spiritualità, e s'è ridotto a qualche cosa di vagamente intuito materialisticamente; quando guardiamo uno spirito dal di fuori ». (344)

(343) *Op. cit.*, P. II. p. 130.
(344) *Op. cit.*, P. II. p. 131.

Digitized by Google

Entrate in voi stessi e vedrete sparire la molteplicità, perchè vi verrà meno la base materiale di essa. L'educatore, o il maestro, in quanto tale, è tutto risoluto nella sua determinata soggettività, la cui vita è nell'argomento che gli offre materia alla presente lezione, e in quella vita si risolve anche tutto l'educando se veramente apprende e freme e vibra nella parola del maestro. Se c'è questa unificazione spirituale dell'educando coll'educatore, o fusione delle due attività in una, avremo la scuola; se le due umanità non si fondono, non esistono, spiritualmente, nè il maestro nè l'alunno. Cioè: « un atto educativo non è concepibile se non ad un patto; che cioè attraverso esso si realizzi l'unificazione degli spirti che vi concorrono ».

La scuola consiste nella comunicazione della coltura. E la coltura non è lì innanzi a noi, quale tesoro dissepolto dalle profondità della terra ed esposto alle nostre mani: la coltura è quella che noi ci facciamo; essa è la vita del nostro spirito. Essa non è nei libri; è nel maestro; non è in un mondo ideale trascendente — nel mondo delle idee bell'e fatte, — è soltanto nello spirito, o, meglio, nell'atto dello spirito onde si comunica e nello spirito che attualmente impara. La scuola si compie nello spirito del discente che è identico collo spirito del maestro; la immediata opposizione di maestro e discente si viene risolvendo nell'unità del processo spirituale, in cui l'edu-

(345) *La riforma dell'educazione*, XI, p. 245.

Digitized by Google

cazione via via si attua. (345) L'entrare dell'educatore nel processo spirituale dell'educando, o nello spirito di lui che si fa continuamente, non è un uscire da sè medesimo, non è come un distaccarsi da sè, per aderire a un processo estraneo, ma è nè più nè meno che realizzare il proprio processo. Il maestro e lo scolaro sono in quanto si fanno nella loro correlazione educativa: sono un processo unico. Non dimentichiamo che non sono spirito, non sono reali i nostri Io empirici, come due, tre, dieci, cioè come molteplicità: sono reali in quanto si risolvono nell'Io unico, nel soggetto senza plurale « Perciò l'educazione non è un fatto che empiricamente si osservi e possa fissarsi e ritenersi soggetto a leggi come di natura, anzi, è quasi mistica formazione di una spiritualità superindividuale, che è poi la sola effettiva, reale, concreta personalità che l'individuo attui ». (346) E lo spirto è ininterrotto divenire, crearsi. Se tutto è spirito, tutto è spirito in quanto si fa spirito.

Educatore ed educando sono spirito, ma in quanto si fanno e nel farsi. Rispetto a un momento ulteriore ogni farsi è qualche cosa di fatto, non è unità, ma dualità, molteplicità che viene risolta nell'atto che la pensa. Così eternamente. Poichè, l'educazione, come formazione dello spirito, non ha nè principio nè fine. Il processo educativo è eterno; e non gli è assegnabile alcun limite di tempo, nè *a parte ante*, nè *a parte post*, per la semplicissima ragione che il tem-

(346) *Op. cit. l. cit.*

Digitized by Google

po è nello spirito, non lo spirito nel tempo. Dice bene, dal suo punto di vista, il Gentile: « Ogni momento nel tempo del processo educativo non è un momento di reale educazione, ma di reale pensiero dell'educazione ». Ciò vale — come sappiamo — dell'atto spirituale in genere. « Se io ripercorro nella memoria la mia vita passata, che è oggetto del mio pensiero presente, ma non il mio pensiero, la mia vita presente, posso assegnare un principio ad ogni periodo della mia educazione Ma collocando questi vari momenti distinti nel tempo della mia vita, io non rifletto che questa varietà s'incontra e s'irradia da questo momento della mia vita attuale, in cui ricordo, facendo me estraneo a me medesimo. Laddove questo stesso possibile, in quanto quel che di me ripercorro con la memoria è vivo nella mia vita attuale, che non è nel tempo, ma contiene il tempo » (347) « L'educazione vera è nella vita vissuta del nostro spirito dove non c'è tempo ma il ritmo dell'eterno atto spirtuale ». (348) E, come non ha principio, l'educazione non ha fine, perchè non può aver fine lo svolgimento dello spirito. « L'*homo sapiens* è un processo spirituale; e, come tale, non è mai compiuto, ed è tutto un processo », fino alla morte, empiricamente parlando; senza termine, dal punto di vista speculativo che coglie il vero spirito, nel quale sono contenute e risolte tutte le nascite e tutte le mor-

(347) *Sommario di Pedagogia,* P. II, p. 144.
(348) *Op. cit.,* ivi.

Digitized by Google

ti. È questo l'Io che si educa. « Nell'unità del processo lo spirito sempre, nella sua essenza, è educando: perchè se non fosse, e se non fosse scolaro vivo ed attivo esso cascherebbe nel nulla, poichè il suo essere è il suo vivere e formarsi o educarsi: essere un eterno scolaro, anzi l'eterno scolaro ». Quale dubbio può restare, ora, che la pedagogia sia filosofia, se l'una e l'altra studiano, sono, anzi, lo svolgimento o la formazione dello spirito che si educa svolgendosi e si svolge educandosi? Purchè, naturalmente, si tratti di filosofia che concepisca l'educazione come realtà assoluta, essenziale, necessaria, che sia capace, cioè, di attribuire all'educazione un valore assoluto; poichè se la educazione venisse concepita come un fatto tra i fatti, un succedersi di puri fenomeni contingenti nel loro modo di essere, non potrebbe certo coincidere colla filosofia che è la scienza dell'assoluto e non del relativo, del reale e non del fenomeno, del necessario e non del contingente.

E la filosofia che concepisce l'educazione come realtà assoluta e risolve, quindi, in sè la pedagogia; la filosofia che tratta l'educazione come un processo di natura essenzialmente spirituale, è lo spiritualismo. L'educazione è spirituale come processo, sviluppo, divenire assoluto; quindi le filosofie spiritualistiche che trattano lo spirito quasi un fatto, uno stato, un essere suscettibile di sviluppo, o di cui lo sviluppo costituisce una caratteristica accidentale, non possono identificarsi affatto colla pedagogia. Se si concepisce l'educazione quasi il modo e il mezzo con cui

Digitized by Google

lo spirito attinge la sua vera essenza, ma che diventa inutile e non più necessaria, quando lo spirito tale essenza abbia già attinto, avremo introdotto una differenza fra pedagogia e filosofia: questa intende a contemplare lo spirito nella sua essenza immutabile e incorruttibile, quella a studiarlo nel suo sviluppo, nel suo mutamento, nel suo divenire. Dunque? Dunque non questa filosofia spiritualistica s'identifica colla pedagogia che elevi lo spirito a principio assoluto della realtà, ma quella che, oltre ciò, lo concepisce come processo, sviluppo, atto, o divenire assoluto: che, perciò, non sia solo spiritualismo, ma spiritualismo dinamico, o, in una parola, assoluto idealismo. Il quale «può identificarsi colla pedagogia, in quanto può affermare la realtà assoluta dell'educazione, col risolvere tutto il reale nel processo dialettico dello spirito». (349) Facciamo qualche osservazione prima di procedere oltre nella esposizione. Il Gentile ha scritto delle pagine magnifiche a confutare il preteso dualismo fra maestro e discepolo; sulla educazione materna, sulla spiratualità della capisce; Noi non siamo d'accordo in tutto con lui, si capisce; ma quando rigetta con delle ottime ragioni il valore dei manuali, dei metodi, dei programmi considerati in se stessi e fuori dello spirito che li vivifichi; quando batte contro le precettistiche delle grammatiche, delle retoriche e anche delle didattiche, che

(349) Vedere per tutta questa pagina: MARIO CASOTTI: *Il contenuto filosofico della pedagogia*, in *L'educazione nazionale*, A. II, N. 21, 30 settembre 1920.

Digitized by Google

vogliono costringere lo spirito di chi insegna e di chi vorrebbe e dovrebbe imparare in un letto di Procuste e tolgono all'educazione ogni spontaneità, e, quindi, ogni spiritualità, nella manìa di imporre il passato al presente, mentre la vita non conosce altro passato che quello che essa contiene nel suo vivo presente; quando egli si scaglia contro i « componimenti con cui si pretende che un tema antecedentemente definito come nucleo di un organismo di pensiero, motivo dominante e legge di un lavoro artistico, o di un lavoro di riflessione morale e speculativa, venga svolto dagli scolari che possono non aver pensato mai sull'argomento, possono non essere punto disposti a quella certa vibrazione spirituale, ed essere lontanissimi da quella via lungo la quale quel tema potrebbe essere svolto »; (350) quando il Gentile polemizza contro tutto ciò che vorrebbe cristallizzare l'educazione in sistemi fatti, negando la libera spontaneità dello spirito, noi sottoscriviamo e gli battiamo le mani. Ma gli contestiamo il diritto di polemizzare contro tutte quelle degenerazioni del vero spirito pedagogico. Non sono anch'esse creazioni dello spirito? Non fanno parte di quella molteplicità delle scuole, in cui lo spirito si manifesta e si concretizza? Tutto ciò che è ha la sua brava ragione di essere, e deve essere messo tutto, assolutamente tutto, sullo stesso piano, e guardato collo stesso sguardo di approvazione. O tutte quelle che, dal punto di vista no-

(350) *La riforma dell'educazione*, pp. 162-3.

Digitized by Google

stro, abbiamo chiamate « degenerazioni della pedagogia » sono forme reali e allora sono spirituali e perciò buone, anzi ottime, necessarie, assolute; o non sono realtà, e allora è perfettamente inutile battagliare contro di esse. L'educazione è empiristica, materialistica? Ma valgono l'idealistica, se sono reali: il reale è il razionale, è lo spirituale; e quelle due forme di educazione sono egualmente eterne, ugualmente assolute, ugualmente necessarie. Lo spirito assoluto, l'atto puro, per educarsi, cioè per svolgersi, si crea maestri, apre scuole, scrive libri, traccia metodi, formula programmi, ecc. ecc.; finchè quei maestri insegnano, anche seguendo vecchi programmi, vieti metodi, pessimi libri, insegnano bene, che diamine? È lo spirito che pensa, parla, vuole in essi: lo spirito che li risolve continuamente in sè. O insegnano male perchè precisamente resistono alla forza risolutiva dello spirito? Non diciamo spropositi: se tutto è spirito, tutta la realtà nell'atto dello spirito, che cosa, mai volete che resista allo spirito? E perchè lo spirito non si limita a creare scuole spirituali, idealistiche, come vogliono il Lombardo-Radice e il Gentile, e come, con parecchie riserve fondamentali, vogliamo anche noi? Perchè crea anche le scuole che si ispirano alle dottrine dell'Ardigò, del Marchesini, o del positivismo e del realismo, le quali soffocano, le une e le altre, secondo il Gentile, lo sviluppo dello spirito stesso? — L'Unità non può svolgersi che concretandosi nella molteplicità. — Va bene! Ma per svolgersi questo povero spirito abbi-

Digitized by Google

sogna proprio di una molteplicità che ne ostacoli lo svolgimento? Di scuole dove lo si nega o teoricamente o praticamente, dove se ne oppugna le più alte idealità, e lo si irrigidisce in sistemi del passato e se ne ostacolano le libere sue creazioni? Non gli basta la creazione delle scuole neo-hegeliane? O si diverte, lo spirito, a trarre dal suo seno la infinita varietà contradditoria di manifestazioni e a vedere gli Io empirici in lotta l'uno contro l'altro? Anche se proprio lui è quello che ne deve subire il danno?

Il danno! Ma se lo spirito crea questa caotica varietà di scuole, che contemporaneamente dicono alcune « Si » e altre « No » in tutti i toni, è segno che esso ci sta ugualmente bene in tutte, con tutti i maestri e con tutti i metodi e programmi. Tanto la molteplicità che esso crea se la risolve continuamente in sè e qualunque direzione prendano gli affari di questo mondo empirico, la dialettica è sempre ugualmente trionfatrice. E se lo spirito vuol educarsi attraverso tutte le correnti di pensiero e tutti i sistemi morali e tutte, quindi, le pedagogie, è segno che ciò contribuisce al suo sviluppo, che è amante delle più svariate esperienze, che brama affermarsi di fronte a tutte le opposizioni, le quali, anzichè ostacolare il suo fatale andare, lo potenziano all'infinito, e non deve veder di buon occhio, credo, le polemiche degli idealisti contro le scuole empiristiche che sono pure e semplici creature sue. Cioè, mi correggo: egli, lo spirito, si serve degli idealisti, precisamente per vincere l'antitesi, l'opposizione, la molteplicità, che, per volere

Digitized by Google

creatore dello spirito stesso, rinascerà domani in forme nuove, in altri empirismi, in altri realismi; ed esso, lo spirito, avrà ancora da risolvere, da superare per progredire. Poichè, in concreto, l'atto assoluto è nient'altro che perpetua creazione di ostacoli, affinchè nel superarli, nel trionfarne sia possibile l'attività, cresca senza fine l'attività. Lo spirito crea i realisti e gli empiristi, con tutte le loro scuole, e tutti i loro programmi e i loro metodi come la sua antitesi, che non gli è meno necessaria della tesi per la sintesi; attraverso poi l'idealismo attuale, o come idealismo attuale, la supera, e, superandola, si svolge, progredisce, è, e saranno da lui benedetti gli uni e gli altri, gli empiristi e gli idealisti, gli uni e gli altri sue creature assolutamente e ugualmente necessarie al suo essere di spirito concreto. Fanno benone, dunque, gli empiristi a essere empiristi tutti d'un pezzo e gli idealisti a combatterli senza quartiere, e senza speranza di sgominarli definitivamente: lo spirito stesso li susciterà dalle loro ceneri a vita nuova, più rigogliosa, più resistente, perchè più crescano la vita e il trionfo dello spirito. Non contestiamo, dunque, all'idealismo il diritto di polemizzare, come, sorridendo, minacciavamo di fare al principio di questa nostra osservazione; noi neghiamo soltanto che gli idealisti siano più necessari allo spirito, più genuine manifestazioni dello spirito, che gli empiristi. Chi si sognò mai di dare la preferenza alla tesi in confronto dell'antitesi? di dire, di due elementi *essenzialissimi* all'attività, che uno è più necessario dell'altro? Noi ci sentiamo,

Digitized by Google

quindi, in dovere di esortare gli empiristi a mantenere col ferro e col fuoco le loro posizioni e agli idealisti di combatterle pure col ferro e col fuoco: la vita dev'essere *pugna omnium contra omnes*, diversamente cade nel nulla. E noi stessi siamo travolti nella lotta, o come empiristi o come idealisti: nell'un caso come nell'altro è certo però che siamo al nostro posto, nel posto in cui ci mette lo spirito, e, o come tesi o come antitesi, noi facciamo tutto il nostro dovere; perciò qualunque sia l'atteggiamento che assumiamo, noi siamo perfettamente giustificati, perchè è poi lo spirito stesso che si atteggia attraverso noi così e così.

Facciamo un'altra considerazione. Ci si dice che l'educazione è funzione di educatore ed educando in un solo spirio, nello Spirito. Intendiamoci. Noi sappiamo intanto che lo spirito, che è sempre tutto in ogni momento del suo atto, non è se non un processo autogenetico, in cui trovano il loro posto e la loro verità tutte quelle forme della realtà, che, considerate astrattamente, stimiamo anteriori e diverse dalla spirituale: dette in genere materiali. Lo spirito non è, ma si fa; e si fa come risoluzione della materia, che perciò si trova dentro. « Onde staticamente tutto è materia; dinamicamente, nel suo processo intimo, tutto è spirito ». (351) Si capisce che in questa concezione del reale il vero maestro dell'uomo è il Tutto. E il capitolo che il Gentile consacra allo

(351) *Op. cit. Cap. cit.* passim.

Digitized by Google

sviluppo di questo concetto contiene delle pagine che sono tra le migliori della nostra letteratura pedagogica. « L'uomo vive di tutto, o tutto raccoglie nel ritmo della propria vita ». « Tutto si muove intorno a noi di un lavoro eterno, che è una storia sola: e noi, nel sistema di questo tutto, risolvendo tutto il lavoro nel processo spirituale che è il nostro Io, quando sentiamo profondamente il nostro essere, non possiamo non guardare con quegli stessi occhi di amore e di gratitudine e di riverenza, onde guardiamo ai nostri maestri ». — Niente occhi di amore o di gratitudine o di riverenza, dico io. Io non mi sono grato di ciò che mi da. Il maestro è l'alunno e viceversa. — « Il nostro spirito, che è lo spirito, si muove sempre dentro di sè; nella sua vita, che è il dispiegarsi di un processo, contrappone continuamente sè a sè nell'atto stesso che si pone come unità, e risolve quindi l'opposizione ». Ma il tutto è maestro dello spirito, solo se questo tutto s'intende come unità spirituale del tutto. « Il maestro è, perciò, lo spirito, lo spirito nella sua realtà individuale e soggettiva, dove però è immanente la massima, l'assoluta universalità e oggettività ». (352) Niente e nessuno educa lo spirito che è autoformazione assoluta. Certo lo spirito si realizza nella molteplicità degli uomini, anzi di tutti gli esseri. Ma tutti gli uomini e tutti gli esseri non sono che momenti dello spirito. I quali uomini e i quali esseri hanno certo avuto influsso

(352) E' il capitolo XII: *Il vero maestro* del *Sommario di pedagogia*, Vol. I, pag. 190 segg.

Digitized by Google

sopra di me, ma, in fondo, questo influsso è di me, Spirito, su me. Lo Spirito si fa Socrate e Aristotele e Platone: lo stesso identico Spirito, che è Maestro, e l'unico Maestro, di se stesso. Dice il Gentile: « Tanto più eccellente è il maestro quanto meno lo scolaro vede fuori del Maestro e quanto meno di diverso vede fra sè e il Maestro ». Ma qui il Maestro è sempre quanto si possa immaginare eccellente, perchè lo scolaro si vede identico, perfettamente identico al Maestro, che si fa tutto per lo scolaro, perchè è esso stesso lo scolaro, s'immedesima e si risolve nell'autocoscienza dello scolaro, anzi è l'autocoscienza dello scolaro senza bisogno di risoluzione. Il Maestro vive nello scolaro? Sfido io! E' lo scolaro, tutto lo scolaro. E l'educazione si risolve in un eterno monalogo che lo spirito fa a se stesso. Tutte le distinzioni di scolaro e maestro sono affatto empiriche e sono empirici i rapporti di amore, di gratitudine, di riverenza che legano fra loro scolaro e maestro. L'atto dice a sè l'atto; il tutto dice a sè il tutto; un atto sempre nuovo, un tutto sempre diverso: ecco l'educazione. Perchè questo eterno monologo solitario, questa voce a cui non risponde che l'eco della voce stessa, è un mistero. Lo spirito fa, disfa, rifà, forma, disforma, riforma: è cosciente di questo fare e rifare: ecco il processo autocosciente, l'educazione, l'autoformazione. Educazione? Se lo spirito è tutto, il suo non può essere progresso, ma solo cambiamento; l'autocreazione non è vera creazione: è un farsi diversamente, dirsi in altre parole. L'autocreazione dice an-

Digitized by Google

ch'essa rapporto verso un termine, la maggiore o minore approssimazione al quale è la misura dell'effettiva autocreatività, è il termine di confronto del mio crescere su me stesso. L'autocreazione, in altre parole, suppone un termine, almeno ideale, di arrivo, al quale si miri nell'atto progressivo. Anche l'educazione si risolve, dunque, nell'idealismo attuale, in una immensa visione o autovisione caleidoscopica, in una eterna mutazione di scena, senza spettatori e senza progresso. « L'atto dello spirito è un atto unico, ancorchè molteplice nel suo contenuto in se stesso considerato. Ma in quell'atto è tutto ». (353) Sempre tutto: un tutto che varia; non si ripete, ma non progredisce. Come non si ripeta, come anzi possa mutare, producendo, esso che è identico, il diverso, esso che è unico, il molteplice, è anche un mistero. Il Gentile lo afferma. « Lo spirito è sempre lo Spirito, ma non si ripete e non si può ripetere mai ». Nella nostra concezione la impossibilità della ripetizione è evidente. Studiando, io scopro sempre nuovi aspetti della realtà indefinita nei suoi individui e nelle relazioni universali di questi e il mio studio è progressivo, perchè è in continuo approssimarsi all'intelligenza del Tutto, che è l'ideale a cui tendo. Nell'idealismo non c'è nulla da scoprire e nulla da raggiungere; pare che l'atto crei e passi di arricchimento in arricchimento, ma, in realtà, si tratta di una illusione. Non c'è progresso o arricchimento, perchè:

(353) *Op. cit.*, p. 196.

Digitized by Google

1. — Non esiste un termine di confronto — un termine d'arrivo — che sia la misura del crescere su se stesso dell'atto, che, perciò, potrà mutare, ma non progredire. Lo spirito è sempre il Tutto che si conosce tutto: potrà essere, forse, diversamente tutto, non più o meno perfettamente tutto.

2. — Nonchè il progresso, anche la semplice mutazione è inconcepibile in uno spirito che è fuori del tempo, sopra ogni successione, un atto eterno; un atto eterno che divenga, un divenire eterno, è, per noi, una *contradictio in adjecto*. L'eterno è, per definizione, possesso infinito che toglie la possibilità stessa del processo. Il divenire nel tempo lo comprendo, è una necessità: il divenire nell'eternità è un assurdo.

3. — Non c'è arricchimento dove la realtà, l'unica realtà, è l'arricchimento stesso; dove niente e nessuno s'arricchisce. Dove non si può parlare neanche di *arricchirsi*, ma si deve, se mai, parlare di *arricchire*, impersonale, semplice atto di nessuno da nessuno per nessuno. Il solo individuo che si possa concepire nell'idealismo è quello che s'individua, cioè lo spirito; l'individuo individuato non è intelligibile. Se l'individuo è uno, a maggior ragione una sarà la persona. L'individuo pensa, vuole, opera, non come individuo ma come potenza universale. Io voglio, io penso, io agisco, quando in me voglia lo Stato a cui appartengo, il mondo delle nazioni in cui lo Stato coesiste con gli altri, anzi quando in me, voglia il mondo, il Tutto, la persona che non ha

Digitized by Google

plurale: il mio pensiero, la mia azione sono reali quando sono pensiero e volontà del Tutto. La nostra personalità particolare è astratta, empirica, irreale: in concreto si realizza come personalità universale. Dottrina, questa, che ha un lato verissimo in quanto afferma che l'individuo è quello che è per le relazioni organiche ond'è unito con tutta la realtà come reazione a tutta l'azione del reale cosmico-umano. Ma per noi esiste un centro personale, che, come tale non diviene, ma è; o meglio che non è il divenire, ma un essere che diviene e, divenendo, si arricchisce. E per noi, sostanzialisti e realisti, il centro personale sta negli Io molteplici che entrano in mutua relazione l'uno con l'altro, con tutto, così che la realtà si figura come personalmente policentrica, non monocentrica — veramente quella dell'idealismo è acentrica: — le persone, gli Io molteplici sono reali concreti, centri di riferimento di tutto il reale, individuali cioè distinti fra loro, ma insieme congiunti attraverso rapporti universali. Nell'idealismo il centro di riferimento è unico: unico il soggetto che pensa e vuole, l'Io trascendentale che risolve continuamente in se gli Io empirici, che solo in esso e per esso, risoluti in esso, hanno valore di concretezza. E anche l'Io trascendentale sfuma, se tutto tutto è divenire, se non c'è un punto stabile di essere. E del resto anche ammesso che un centro personale ci sia, che senso possono avere, data la riduzione di tutte le persone alla persona che non ha plurale, frasi come queste: « bisogna rispettare la personalità dell'alunno », —

Digitized by Google

« il maestro deve farsi la persona dello scolaro » — « deve esistere mutua comprensione fra la persona del maestro e quella dell'educando »; non si comprende. O meglio, si comprende che non hanno senso alcuno. State pur certi che quel rispetto, quella comprensione, quella fusione ci sarà sempre: volete che lo spirito non si rispetti, non si comprenda, non sia fuso in se stesso? Scrive il Gentile: « L'educazione si propone di sviluppare nell'uomo la libertà, poichè educare è fare uomo l'uomo; e l'uomo è degno del suo nome quando è padrone di sè, con l'iniziativa e la responsabilità de' suoi atti, con la coscienza e il discernimento delle idee che accoglie, professa, afferma e propaga; sicchè tutto quello che fa, dice e pensa, si possa dire veramente che sia egli a farlo, dirlo e pensarlo » (354) L'educazione si propone di sviluppare? Chi si propone? Evidentemente lo Spirito; che si propone, dunque, di svilupparsi. Lo Spirito che è sviluppo, niente altro che sviluppo; lo spirito che è educazione, nient'altro che educazione, che è libertà, nient'altro che libertà, tutta la libertà tutto lo sviluppo, tutta l'educazione, che può essere. Lo sviluppo si propone di sviluppare lo sviluppo, l'educazione si propone di sviluppare l'educazione? Nonsenso. Non ci si propone nulla quando si è di necessità tutto quello che ci si può proporre di essere. « Questa è la vita vera dello spirito: in ogni suo palpito egli spazia per l'infinito, senza incontrare altro che quello

(354) *La riforma dell'educazione*, pp. 40-1.

Digitized by Google

stesso che egli realizza spiritualmente. Lo spirito non incontra che lo spirito ». Non potrà quindi incontrare limitazioni, ostacoli: non esiste l'antinomia di educatore e di educando, di libertà e di autorità: l'educazione è uno scorrere senza letto e senza sponde: puro divenire. Di chi? Di nessuno. E' divenire, scorrere. Lo scorrere che è maestro e scolaro; Uno, Tutto, Atto, Divenire, Scorrere. Ci sentiamo colti dalle vertigini. Nel Divenire puro tutto è risolto: maestri e scolari, libri, metodi, programmi, autorità, libertà, individuo, Stato, Umanità, Cosmo: l'atto produce l'atto, lo scorrere produce lo scorrere, l'agire agisce, agisce, agisce: altro mai nulla. Ma questo atto però si può ancora chiamare persona? E' autocoscienza, lo so; ed è l'autocoscienza di infinite coscienze, ma intanto le coscienze si risolvono tutte senza residuo nell'autocoscienza, che, quindi, è l'unica realtà, di cui le anime nostre e tutta la natura non sono che momenti fugaci, anzi, ombre fugaci, astrazioni fuori del momento risolutivo. Ma l'atto eterno universale che è fuori dello spazio e del tempo, puro atto senza sostanza, atto sostanziale, è concepibile ancora come qualche cosa di concreto? E' concreta la pura autocoscienza di nessuno? Qualcuno l'ha chiamata una « respirazione fuori dell'aria ». Se lo scorrere fuori del tempo e dello spazio, lo scorrere asostanziale di nessuno, da nessuno, verso nessun termine, senza distinzione, senza forme intrinseche, non è una colos-

Digitized by Google

sale astrazione, io non so più che cosa questa parola significhi. E' il nichilismo assoluto. Non basta affermare la concretezza: bisogna renderla possibile. Il Gentile pensa come noi quando scrive: « Se non ci fosse il soggetto, chi penserebbe? Non è possibile concepire il pensiero senza personalità, perchè il pensiero è *conceptus sui*, cioè Io; e, quindi, non solo pensiero come attività, bensì attività che si ripiega su se stessa e si pone pertanto come persona ». Ma quando il Gentile mi pone questo soggetto, questa persona, come puro divenire, un divenire che è fuori di ogni tempo, Unità senza molteplicità, senza nessuna distinzione, che pone indistintamente il bene e il male, la verità e l'errore, e davanti alla quale, come s'è veduto, spariscono errore e verità, bene e male; che è indifferente in faccia ad ogni produzione di realtà empiriche e che tutte risolve continuamente in sè come valori identici e, perciò, come non valori, allora questa Persona non so concepirla e, come dicevo sopra, mi si dilegua nel pensiero come una insignificante astrazione.

Nei libri « pedagogici » — chiamiamoli così — del Gentile troviamo delle pagine, dei capitoli interi, in cui si sente vibrare il senso verso le realtà empiriche umane, alle quali sembra che l'autore dia come noi il valore di persone. Ecco un pensiero che ritorna molte volte: « L'uomo che si educa è l'uomo inteso rigorosamente come spirito: spirito libero, in quanto infinito e veramente universale in ogni suo momento e atteggiamento ». E continua: « Lì l'educa-

Digitized by Google

tore deve guardare per farsi un concetto adeguato della sua opera, la cui enorme responsabilità quale si svela a chi rifletta come nella monade dell'individuo, nell'anima semplicetta del bimbo che si abbandona fiduciosamente al suo pollice plasmatore, vibra l'infinito e nasce ogni attimo una vita che si ripercuote in tutta la sconfinata distesa dello spazio, del tempo, d'ogni reale ». E', in fondo, con qualche riserva, il nostro concetto della organicità del reale, dell'universale concreto. « L'educatore — prosegue il Gentile — deve intravvedere, deve sentire questo infinito in cui si spande ogni sua parola, ogni suo sguardo, ogni suo gesto; deve, entrando in scuola, arrestandosi a quel fanciullo, a cui non si deve soltanto *magna reverentia*, ma lo stesso culto che a tutte le cose divine, deve sentirsi in alto, molto in alto, e sentire la difficoltà e il dovere di mantenervisi: deve perciò lasciar cadere di dentro a se stesso tutte le miserie della sua particolare persona, e le sue preoccupazioni e passioni, e pensieri prosaici del giorno e di tutti i giorni, e le basse voglie della carne che ci tira in giù, e aprire l'animo alla fede esaltatrice delle sue energie, al dio che deve reggerlo e ispirarlo. Chi non è in grado, dentro la scuola, di sentire la santità del luogo e dell'opera che egli imprende a celebrarvi, non è educatore ». (355) Deve, deve, deve! Ma l'educatore non è lo spirito, che è assoluta verità, assoluto bene, assoluta necessità, as-

(355) *La riforma dell'educazione*, pp. 246-7.

Digitized by Google

soluta spiritualità? E può questo educatore venir meno, anche un solo istante, al proprio dovere? E può la realtà empirica del maestro empirico essere anche minimamente di ostacolo all'attuazione dello spirito, se lo spirito non trova nel suo svolgimento altro che quello che esso stesso realizza? L'educatore sarà sempre necessariamente il perfettissimo educatore, se non si vuole ammettere iniziativa, libertà propria nel maestro empirico come tale, e dar così valore di realtà indipendente alla molteplicità. Quella pagina la potrebbero scrivere un Martinetti e un Varisco, sopratutto un Varisco; la potremo scrivere anche noi con loro: con qualche riserva e scrivendo Dio con iniziale maiuscola. Il Gentile no. Educazione è autoeducazione dello spirito senza plurale, infallibile, per il quale non c'è nè basso nè alto, nè degradazioni nè esaltazioni, perchè in lui che è l'unica realtà l'essere si confonde col dover essere. Anche noi ammettiamo l'identità di filosofia e di pedagogia, purchè la filosofia riconosca tutti i dualismi che siamo venuti affermando in questo e nei capitoli precedenti: i dualismi della filosofia perenne. Anche noi ammettiamo, nell'atto educativo, come tale, la compenetrazione mutua del maestro e dell'alunno attraverso le identiche leggi e l'identica natura dello spirito umano; ma neghiamo, in nome della più universale ed elementare esperienza, la risoluzione dei due spiriti in un preteso spirito trascendentale, che nè l'esperienza nè la speculazione trovano. Il maestro e lo scolaro quando vibrano della Verità e del Bene, quando il

Digitized by Google

maestro insegna come « l'uom s'eterna » e lo scolaro impara ad eternarsi, si conformano tutti e due al pensiero e alla volontà di Dio, ultima norma di tutto ciò che è vero e di tutto ciò che è buono, ma non si risolvono in Dio, non si indentificano in Lui, che è trascendente. Anche noi ammettiamo che il vero maestro degli uomini è tutta la realtà, contemplando la quale noi saliamo, per dirla con S. Paolo, dalle cose visibili alle cose invisibili; che il libro vero della nostra educazione spirituale è l'anima dell'uomo stesso, nella quale troviamo i principî eterni di ragione e le leggi della coscienza morale, attraverso le quali ci parla il Maestro divino. *L'imitatio Christi* è pervasa da cima a fondo di questo pensiero e il *De Magistro* e le *Confessioni* di S. Agostino ne fanno la base di ogni vera educazione. « Se entrambi vediamo che è vero quel che dici ed entrambi vediamo che è vero quel che dico, dove mai ciò vediamo? Non io in te, non tu in me, ma entrambi nella incommutabile verità che è al di sopra di te e di me ». (356)

Ogni cosa è vera se è conforme alla incommutabile verità: ma, questa non è immanente, ma trascendente, e non la vediamo che *in aenigmate*. Siamo in pieno platonismo. « Non uscir fuori, torna in te; nell'uomo interiore abita la verità; e se trovi mutevole la tua natura trascendi te stesso! Tendi colà, donde s'accende lo stesso lume di ragione ». (357) Per que-

(356) *Confessioni*, XII, 25.
(357) *De vera religione*, 39-72.

Digitized by Google

sto appunto l'educazione deve essere religione, perchè, come insegnava anche il Mazzini, il fondamento dei diritti e dei doveri, della scienza vera e della morale, è Dio. L'educazione senza Dio è un nome vano. Dice bene — se spogliamo certe frasi del sapore schiettamente panteistico che necessariamente hanno — il Gentile: « La religione come principio e legge dell'educazione ha il merito grandissimo di far sentire la realtà del soggetto nell'oggetto, l'uomo legato al mondo, alla verità, alla legge, a un tutto che è assoluto; in cui si spunta l'arbitrio individuale. Dovunque si volga, chi crede in Dio, vede Dio, la sua volontà assoluta, che è la sua legge, e sente sè alla presenza indefettibile di questa volontà possente cui non si resiste. Questo senso religioso è lo stesso senso morale; la posizione dello spirito che sente nel suo mondo una legge assoluta. L'istruzione religiosa è perciò essenzialmente morale, perchè la realtà che essa mette innanzi, è una realtà avente un valore assoluto ». (358) Ma questo valore si dilegua, nell'idealismo, dove Dio è lo stesso uomo che non è legge morale, ma atto, identità di essere e dover essere, che non è legato a nulla, perchè non è che se stesso, lo spirito, che non incontra mai altro che lo spirito; anche l'uomo empirico, in quanto reale, cioè non più empirico, non astratto ma concreto, non è che lo spirito che s'individua. E tutta la pedagogia del Gentile, veduta dal punto di vista dell'idealismo attuale, dell'e-

(358) *Sommario di pedagogia,* P. III., p. 263.

Digitized by Google

sperienza pura, ha il suo principio e la sua fine in questa formula. « Lo spirito è autoeducazione; l'autoeducazione è tutta la realtà; tutta la realtà è maestro e discepolo a un tempo e sotto lo stesso rispetto; ed è tutto quello che deve essere: la migliore delle morali possibili; perchè è lo stesso atto dello spirito ». Perchè il Gentile s'affanni a scrivere tutte le belle cose, veramente belle, che scrive per la riforma della scuola, non si capisce. Ma volete insegnare allo spirito, riformare le posizioni dello spirito, che ama di svilupparsi a quel modo che tutti vediamo? E perchè lo spirito susciti ogni tanto degli uomini che vogliono dare maggior serietà all'istruzione, a quell'istruzione che lo spirito stesso realizza, è un altro mistero. E come questi uomini possano scrivere qualche cosa di differente da quello che è la pratica universale della scuola, vogliano correggere la realtà positiva dello sviluppo umano secondo programmi, metodi e testi accettati, è un mistero anche più mistero degli altri. Possiamo pensare che una delle tante ruote di un immenso ingranaggio, la quale va va va con tutte le altre che vanno vanno vanno e deve andare come va e tutte devono andare come vanno, che, anzi, non sono tutte insieme che un andare andare andare, possa un giorno avere la pazza idea di voler andare e di far andare diversamente da come si va? Più che « andare » non potranno essere mai! E se sono *tutto l'andare che deve essere;* se tutte vanno come devono andare, come può sorgere anche il solo

Digitized by Google

sospetto, e, soprattutto, il desiderio, di andare diversamente? Assurdo. Assurdo come l'idealismo attuale — ultima eloquente riduzione all'assurdo d'ogni — idealismo immanente. Se noi siamo accomunati nel processo dall'unico spirito, senza il minimo margine di iniziativa nostra, di libertà di scelta, di sviluppo autonomo, sono perfettamente vani tutti i consigli che il Gentile prodiga ai maestri, e la sua filosofia potrà forse dare all'uomo « il senso della realtà del sistema del mondo e della propria realtà in questo sistema »; potrà anche additare all'uomo « in tutta la sua vastità sconfinata la spirituale fraternità del suo essere in tutti i momenti del suo processo » (359), ma tutto questo si riduce mi pare, a nulla, se si pensa che la coscienza e l'autocoscienza è dell'unico essere, che non ha fraternità di sorta, e la realtà del sistema è infinitamente piccola, evanescente se la si riduce al puro atto presente, all'attualità del divenire autocosciente. Certo è che questa filosofia non può moralizzare la vita, nessuna forma della vita, perchè in luogo di conservare i valori e darne coscienza all'uomo, svaluta l'uomo dell'esperienza, e distrugge tutti, assolutamente tutti i valori umani, colla distruzione radicale di tutte le categorie e di tutte le distinzioni, come abbiamo dimostrato sopra.

Di un altro punto vogliamo toccare. L'idealismo, dopo aver risolto il corpo nello spirito, risolve conseguentemente l'educazione fisica nell'educazione spi-

(359) *Sommario di pedagogia*, P. III., p. 264.

Digitized by Google

rituale. Il corpo naturale, non creato dalla stessa attività spirituale, non esiste. « Giacchè la naturalità del corpo, come la materialità del mondo naturale, è una realtà fenomenica, corrispondente a un nostro punto di vista provvisorio e astratto: laddove la spiritualità viene ad essere la forma definitiva ed assoluta, in cui, pensando, finiamo col concepire ogni reale ». Perciò, naturalmente, il corpo c'è in quanto e perchè lo facciamo noi ed è quale noi ce lo facciamo: « e più lo spiritualizziamo, più lo facciamo nostro, più lo ravviviamo cioè della nostra spiritualità, e più esso acquista valore ». (360) Si capisce che il « noi » non è il noi empirico, ma il « Noi » trascendentale, che si crea diversi corpi, la indefinita varietà di corpi, per concretarsi. Noi ci domandiamo, forse, perchè lo spirito non si contenta di creare gli spiriti, e magari uno spirito solo, per concretarsi; o meglio, perchè non si oggettiva soltanto in molti o uno spirito. Chi fa questa domanda non ha letto o non ha capito la nostra esposizione. Anche il corpo è spirito, immanente nell'atto del pensiero e identico con esso. Lo spirito non produce che spirito, non trova che spirito. Ma, allora, che cosa vuol dire: « la spiritualità del corpo consiste nella sua spiritualizzazione? » c'è o non c'è questo corpo da spiritualizzare? Anche chi fa queste domande non ci ha capito. Il corpo è l'oggetto, la natura; il passato che si spiritualizza pensandolo, ponendolo pensato. E non si

(360) *Op. cit.*, P. III, pp. 267-9.

Digitized by Google

domandi dove è il passato come passato, come natura; come corpo da spiritualizzare, prima di venir spiritualizzato. Prima non c'era: spirito, corpo, sono sintesi *a priori*, sono autoctisi, momenti del processo dello spirito. Il corpo rientra, dunque, nel concetto generale di natura. « Vivere è farsi il corpo; perchè vivere è pensare; e pensare, è aver coscienza di sè, di cui non si ha coscienza se non si oggettiva; e l'oggetto, come tale, è il corpo, il *nostro* corpo ». (361) Ma non c'è un dato naturale, che non è dato a noi di modificare, — di educare, di correggere — e che noi non possiamo se non accettare per costruirvi su? Non c'è un corpo che non ci diamo noi, e che non è, perciò, prodotto del nostro spirito e parte della sua stessa vita e sostanza? — Certamente, se consideriamo l'uomo nella sua realtà empirica, come uomo particolare, come uomo pensato. Ma l'Uomo vero è l'Uomo presente, che è tutta la realtà perchè tutta in sè la raccoglie; in cui uomini e natura sono tutto uno, perchè sono lo spirito nella sua universalità. E in esso, come momenti dello sviluppo di esso, considerate nel processo della loro genesi, tutte le così dette deformazioni o mostruosità fisiche sono a posto. Non esistono disvalori nè organici nè estetici in natura, proprio perchè non esiste l'antispiritualità, e perchè tutto è come deve essere nello sviluppo complessivo dell'Uomo. Vedete la gobba, per es. « La gobba, se si guarda nel processo della sua ge-

(361) *La riforma dell'educazione*, p. 210.

Digitized by Google

nesi, apparisce come una formazione governata da quella stessa logica, con cui intendiamo la formazione del torace o del dorso di chi non ha questa mostruosità, e la mostruosità fisica come certe (tutte, si capisce) mostruosità morali, considerate nella loro genesi e nel tutto, cessa per tal modo di parere una mostruosità ». Per gobbo, un gobbo è fatto bene, diceva il Pananti in un epigramma, che, secondo il Gentile, cela una profonda verità. (362)

Quello che si dice del gobbo si applica al cieco, allo zoppo, allo storpio, al sordo, ecc: tutte formazioni logiche perfette. Ma se tutto è perfetto, che cosa vuol dire « educare il corpo? », spiritualizzarlo? Non lo spiritualizza lo spirito continuamente? E' questa, appunto, la educazione fisica. C'è — dice il Gentile — qualche cosa che si modifica con opportune cure del nostro corpo e qualche cosa che non si può: ma non perciò meno si spiritualizza. « Ed è stato detto assai bene che ognuno è pittore del proprio viso, perchè nessun viso è forma materiale muta e inespressiva che si possa conoscere come tale: ogni viso ha la sua espressione, dove tutto si idea-

(362) *Sommario di pedagogia*, vol. I, p. III, p. 267. - L'epigramma é questo:

Sosteneva un dottore
Che ha fatto tutto bene il Creatore.
Gli disse un gobbo: Guardami le rene;
Ed ei: Per gobbo tu sei fatto bene.

Il Gentile commenta: « Per gobbo, cioè in relazione all'idea del gobbo, ossia se questi si considera nello spirito » (*ivi*).

Digitized by Google

lizza e traluce l'anima; e si è belli o brutti, secondo i sentimenti che si covano dentro ». (363)

Tutto, dunque, si spiritualizza, ma non tutto si modifica. Non capisco, dal punto di vista del Gentile, questa distinzione. Lo spirito, — e quindi anche il corpo — non è divenire necessario e libero? processo logico nel quale tutto è come deve essere, tutto si svolge come deve svolgersi? Come può pensarsi una distinzione fra ciò che si può modificare e ciò che non si può? Ha dei limiti lo spirito? — No; tolti però quelli voluti dallo spirito, dalla logica dello spirito che è lo spirito stesso. Ma la logica dello Spirito è la ottima delle logiche, la *Logica, tout court;* la quale non può mettersi dei limiti di sorta, nessuna deformazione da correggere, nessun male da vincere, nessun fatto da disfare, da modificare e da rifar meglio: l'ottimo non ammette il meglio. Tutto quello che fa è bene e non può disfare il già fatto, perchè è un elemento del sistema della realtà. Di fatti, a propriamente parlare, lo spirito non modifica nulla: spiritualizza e risolve. Rinnova, ricrea, crea. Si guardi la realtà da questo punto di vista e tutte le forme dei corpi e tutte le forme dei temperamenti ci appariranno ugualmente belle, ugualmente logiche, e ugualmente creabili e ricreabili, cioè educabili: sono tutte lo Spirito, momenti dello spirito nel suo sviluppo; il quale è tutto buono, tutto vero, tutto bello, perchè tutto necessario, tutto logico, tutto a posto.

(363) *Op. cit. l. cit.* p. 269.

Digitized by Google

Diversamente ci sarebbe un disvalore, un'antispiritualità, e basta anche un solo momento di disvalore per distruggere, nel suo stesso concetto, lo Spirito, che è assoluta libertà e identità di essere e dover essere. L'educazione spiritualizza il corpo e il corpo non è che questo processo di spiritualizzazione. E l'educazione fisica è perciò tutta in funzione delle più alte finalità dello spirito. « Il canto modellatore delle voci e moderatore degli organi vocali, la danza, esercizio ritmico dei muscoli, la scherma e ogni sorta di ben intesa ginnastica son tutte forme di educazione spiritualizzatrice del corpo. E ogni esercizio, in cui lo spirito s'adopri a piegare sempre più il corpo alle proprie finalità, estetiche, morali o come altrimenti vengano denominate, è educazione del vero corpo, concreta realtà dello spirito ». Si capisce che, nell'idealismo attuale, è assolutamente inconcepibile un esercizio corporeo che non sia sempre e tutto ed eminentemente spirituale e soltanto spirituale. E solo dal punto di vista empirico, cioè delle distinzioni astratte, il Gentile può scrivere: « Non è educativa la ginnastica che fa dell'uomo un forte e agile animale, ma quella che dell'uomo fa un forte e agile uomo: forte al lavoro in cui si realizzano tutte le forme della spiritualità; agile e pronto al dovere, che richiede sempre sollecitudine. Nè sono educativi il canto e la danza che facciano di una fanciulla una macchina dalla squillante gola e dai saldi garretti; sì quelli che faranno la voce interprete schietta di sentimenti gentili e di tutti gli atti l'espressione ingenua

Digitized by Google

e composta della grazia ». (364) Cioè della spiritualità. E noi siamo perfettamente d'accordo; l'educazione dell'uomo deve essere umana: si deve ordinare lo sviluppo fisico allo spirituale. Ma, nell'idealismo, questo avviene sempre necessariamente: per esso, come dicevamo, la distinzione è empirica. A questo dottrina del Gentile il Croce ha fatto un'osservazione che ci sembra fuori di posto. Egli domanda:

« A quale forma dello spirito corrisponde la cosidetta educazione fisica, che è, poi, educazione spirituale? alla estetica, alla religiosa, o alla filosofica, che sono quelle che tu ammetti o meglio non ammetti, perchè le due prime sarebbero momenti unilaterali ed astratti? Tu non puoi trovare il posto a quella forma di educazione spirituale, perchè ti manca il concetto dell'attività economica. E l'educazione fisica, sebbene qualificata da te come spirituale, ti resta sospesa in aria, non riuscendo a rivendicare il suo vero luogo nel sistema dello spirito ». (365) Io credo che un posto l'abbia, ma al di qua dello schema: — arte, religione, filosofia; — alle quali corrispondono educazione estetica, educazione scientifica e religiosa, educazione filosofica. Scrive il Gentile: « L'educazione fisica, dunque, non si aggiunge all'educazione dello spirito: è, anch'essa, educazione dello spirito. Essa è la parte fondamentale di questa educazione; poichè

(364) *Sommario di pedagogia*, Vol. I. P. III, pp. 269-70.
(365) *Conversazioni critiche*, Serie II, p. 94.

Digitized by Google

il corpo è il fondamento della nostra spirituale personalità ». (366) L'educazione fisica è, quindi, l'educazione del fondamento della spiritualità. Parrebbe che la realtà constasse di corpo (fondamento) e di spiritualità (arte, religione e filosofia). E' bene questa l'impressione che si ha leggendo le pagine che il Gentile consacra a illustrare l'educazione fisica. Ma non perdiamo di vista il principio che tutto ciò che è natura, molteplicità, è oggetto, cioè autooggettivazione dello spirito, e, quindi, scienza e religione. L'uomo si foggia la natura a cominciare dal suo corpo, dal quale egli viene a grado a grado ampiando il proprio potere, e popolando tutto intorno lo spazio che è suo, delle creature a cui egli dà vita. L'educazione fisica rientra, dunque, se non mi sbaglio, nell'educazione scientifico-religiosa. Ma, siccome questa viene dialetticamente dopo la educazione estetica, non si capisce piuttosto come l'educazione fisica possa essere il fondamento d'ogni educazione. Ma non confondiamoci. Pare che il Gentile non dia molta importanza a ciò che riguarda la distinzione e il posto che le forme hanno nello sviluppo dello spirito. Quello che gli preme di far rilevare e su cui insiste continuamente è che tutto, anche il corpo, va poi a ridursi alla filosofia, al pensiero, che è tutto. « Tale coscienza, tale corpo; non c'è pensare che non sia fare. Il pensare vi fa il cervello, ma vi fa tutto il resto del corpo. « Mi piace

(366) *La riforma dell'educazione*, p. 210.

Digitized by Google

riferire un'altra bella pagina del Gentile. « Chiamatelo pure volere — questo pensare — ma non c'è un solo atto di pensiero che non sia quell'attività che risponde nella mente a questa parola. Senza volere voi non avete corpo, perchè il corpo è, prima di tutto e sempre, vita; e vivere non si può senza volere. Come senza volere non ci reggeremmo in piedi, ma stramazzeremmo al suolo così senza volere, tutta la forza che mantiene al suo posto ogni organo e mantiene tutti gli organi nel circolo della vita, cederebbe e si annichilirebbe. La forza del volere, il vigore della personalità, lo slancio dello spirito nel suo divenire, questa è la potenza mirabile che spoltrisce la materia e la organizza, e sostenta la vita, e la potenzia, e l'adatta al progresso dei fini ». (367) L'educazione fisica è, dunque, in fondo educazione del volere; del volere che è pensare, quel pensare che è agire. L'educazione fisica veduta nella sua concretezza è, dunque, educazione filosofica. Lo sapevamo. E poco importa sapere che cosa essa è fuori della concretezza; crediamo però di doverla identificare colla educazione religiosa. Ma forse ci sbagliamo. Noi mettiamo — fedeli al nostro realismo — l'educazione fisica in una sfera propria perchè, per noi, il corpo non è lo spirito; tuttavia vediamo anche noi una profonda verità in queste parole del Gentile che affermano energicamente l'unità dell'uomo. Che il nostro spirito si formi esso il corpo è, entro certi limiti, vero, e la filosofia pe-

(367) *La riforma dell'educazione*, p. 210-11.

Digitized by Google

renne non l'ha mai ignorato; ma dall'ammettere questo all'affermazione che l'anima crea il suo corpo, ci corre. Il commercio dell'anima col corpo non è commercio di creazione che in senso molto largo, in quanto, cioè, il corpo è quello che è come corpo umano, per l'anima; e viceversa, nello stato presente. Ma l'anima forma, non crea; l'educazione è formazione non creazione. Formazione limitata in mille modi dalla materia che non ubbidisce che in parte alla attività formatrice dello spirito. Concludiamo. Lo spirito, oggetto della filosofia, è, per il Gentile, la formazione dello spirito, oggetto della pedagogia. Così: se per spirito s'intende davvero lo svolgimento, la formazione, l'educazione dello spirito, la filosofia, tutta la filosofia, diventa pedagogia, e la forma scientifica dei singoli problemi pedagogici diventa la filosofia. Perciò la trattazione pedagogica deve esporre speculativamente i concetti filosofici e mostrare criticamente l'insussistenza dei problemi pedagogici considerati come autonomi, e il loro assorbimento nella speculazione filosofica. « La pedagogia, insomma, consiste nella riduzione della pedagogia alla filosofia. La pedagogia che si riduce, è la pedagogia empirica, che si pone come autonoma rispetto alla filosofia; e la pedagogia che riduce, è la pedagogia filosofica, o la filosofia come critica della pedagogia ». (368) E noi siamo perfettamente d'accordo, purchè, come osservammo sopra, l'uomo, oggetto della filosofia e della

(368) *Sommario di pedagogia*, Vol. II., Introduzione, p. 14-15.

Digitized by Google

pedagogia sia l'uomo empirico, l'unico uomo educabile sul serio, l'unico del quale si possa tracciare lo sviluppo. Senza questo concetto dell'uomo non sono possibili nè pedagogia nè filosofia, o, meglio, non è concepibile nessuna pedagogia davvero filosofica, che tenga conto, cioè, di tutte le esperienze, di tutte le attività, di tutte le distinzioni reali, che l'esperienza ci mostra e la speculazione deve rispettare e tutta la vita è chiamata a svolgere. Il Gentile vuole che, fuori dell'idealismo attuale, che nega lo spirito-sostanza, questa riduzione della pedagogia alla filosofia e l'identità delle due non sia possibile. E perchè? Perchè lo spirito sostanza non è sviluppo e l'educazione è sviluppo. Noi crediamo invece che la possibilità dello sviluppo, che sia progresso, che sia educazione, è negata proprio dalla teoria dell'attualismo, e salvata soltanto nel nostro realismo che dimostra la storicità e la organicità del reale cosmico-umano, che tende a un fine. Senza un fine, un *terminus ad quem* non s'intende il progresso, non si spiega la realtà cosmico-umana. E la filosofia e la pedagogia sono precisamente, considerate nel loro concetto speculativo, lo studio dello svolgimento della realtà umana, veduta in tutti i suoi rapporti nel cosmo, verso un fine. Questo è la filosofia ed è la scuola; la scuola che è la riprova, per così dire, della filosofia, o la filosofia verificata ogni momento nella realtà. E poichè la realtà umana è arte e religione e logica e morale ed economia, che sono categorie reali e non riducibili, l'educazione è estetica e religiosa e logica e morale ed

Digitized by Google

economica, che sono, si capisce, non varie educazioni separate, ma una sola educazione che si svolge secondo aspetti e forme realmente distinte. Noi, in nome del rispetto dovuto alla realtà, affermiamo e l'unità dell'educazione e la distinzione reale delle forme educative.

E si capisce che anche la didattica debba ridursi alla filosofia, o alla pedagogia. La scuola è la scuola in atto, che attua un dato programma ed è quello che è per il programma che attua. Il programma, concretamente, non è programma che quando funge davvero da programma, cioè quando diventa scuola: e la scuola non è concretamente scuola che come attuazione di un determinato programma. La scuola-programma è la scuola-atto e viceversa. E non c'è punto bisogno di essere idealisti per ammettere questo: deve ammetterlo ognuno che accetti la concretezza spirituale dell'atto educativo, cioè della scuola.

Digitized by Google

APPENDICE AL CAPITOLO OTTAVO.

Pensieri sull'Educazione.

Nelle pagine che precedono sulle teorie pedagogiche del Gentile non abbiamo potuto nè voluto dare che quel tanto che ci si presenta e ci si spiega come strettamente connesso, anzi identico, nelle linee generali, coll'idealismo attuale: la pedagogia dell'idealismo. Abbiamo appena accennato alla polemica del Gentile contro la pedagogia del realismo e a tutte le molte questioni che fa sorgere il complesso problema della scuola; questioni che il filosofo dell'attualismo o dichiara insussistenti, o poste male, o male risolte; non abbiamo potuto diffonderci a sviluppare la concezione concreta dell'educazione che il Gentile svolge in capitoli, che resteranno come esempio di profondo sentimento della serietà della scuola, ma, purtroppo, di non uguale sentimento profondo della vanità infinita di certe raccomandazioni, dal punto di vista dell'idealismo attuale, per il quale ogni scuola

Digitized by Google

dovrebbe essere la migliore delle scuole, perchè posizione dello spirito assoluto.

In questa « appendice » vogliamo raccogliere, sotto titoli dal largo significato, alcuni pensieri più caratteristici, e anche in parte, più accettabili, delle teorie gentiliane sull'educazione. Quello che di essi non possiamo accettare o che non possiamo far nostro se non con parecchie riserve di contenuto o di espressione, vedrà da sè ogni lettore intelligente che ci abbia seguito fin qui nell'esposizione critica dell'idealismo attuale. Metteremo, del resto, a scopo di indirizzo di critica nostra, qualche osservazione a piè di pagina.

Il maestro

« Il maestro non s'illuderà mai di insegnare precisamente quello ch'egli sa. Si dice di uno il quale ripete sempre la stessa canzone, che pare la ripeta sempre in quel medesimo tono come farebbe un organino, che è una macchina. Un maestro che sia una macchina da far lezioni, non è un maestro, ma la materializzazione o la degenerazione antispirituale del maestro, che si dice per ischerno un pedante. Pedante è colui che non ha (o meglio ha in scarsissima dose) quella qualità che è essenziale allo spirito, una volta che si concepisca come continua creazione di se stesso, e però formazione inquieta e sempre insoddisfatta di sè: che è l'originalità o freschezza di ogni

Digitized by Google

momento. Non sente il flusso della vita, perchè egli è pigro e non si muove spiritualmente; e tutto gli par sempre quello, mentre è egli sempre quello; e ripete sempre le stesse parole, poichè le parole gli pare si adattino a tutti i casi, in cui egli non vede differenze; e di ogni cosa che creda una volta aver capito, si fa un modello, una regola assoluta, e si caccia col cervello dentro un sacco di definizioni, di massime astratte, dei così detti concetti generali, che sono fotografie di cose morte viste una volta: e non può muovere un passo se non dentro al suo sacco, ossia conforme a uno di quei suoi fantasmi di vuote generalità; non dice parola, che non sia quella di un dato scrittore cospicuo: non fa un costrutto, che non sia quello approvato dai grammatici; non obbedisce a un'ispirazione simpatica del cuore perchè vi si oppone la lettera di un precetto morale. E, smorzando insomma dentro di sè la fiamma della propria spiritualità, s'avvolge malinconicamente in un mondo di ombre, dove non gli è dato più, com'è naturale, di imbattersi in un solo essere vivo. E così il maestro che crede di recarsi in saccoccia, chiuso in un manuale da leggere e rileggere, il tesoro del sapere che egli deve insegnare, il maestro professionalizzato diventa quel famoso pedante che è insieme stato per

(369) Verrebbe voglia di domandare perchè mai lo spirito si scelga, per il suo sviluppo, dei maestri così terribilmente antispirituali. Ma la risposta del Gentile non è difficile a indovinarsi: anche il pedante è una formazione

Digitized by Google

secoli la triste tragedia e la gioconda commedia della giovinezza umana ». (369)

« Il maestro che è maestro non si ripete, ma si rinnova perennemente nello spirito dello scolaro. Vive, e perciò, si fa sempre diverso; e così si fa, facendosi con lo scolaro; egli lo scolaro, uno stesso spirito. Chi, dopo aver letto un'ora di lezione non vi ha imparato nulla, non ha fatto imparar nulla ai suoi scolari: egli ha ripetuto quel che sapeva a memoria e non ha vissuto in quel che diceva, — cioè pensava, — e per pensarlo avrebbe dovuto fare in se stesso; e gli scolari hanno sbadigliato, lavorando, nella migliore ipotesi, con quella svogliatezza e sfiaccoaggine del maestro, restando estranei al vero sapere, senza interesse, senza vita nella loro vita: e che è tutto ciò che potranno poi esibire agli esami; ma non lascierà alcuna traccia di sè, che un senso imperituro di amaro e di noia, come di chi serba nel cattivo palato il disgusto di un cibo ingoiato di mala voglia e non potuto digerire ». (370)

« Il maestro non è maestro perchè in possesso del metodo, ma perchè in lui, nella sua mentalità converge e si avviva la storia dello spirito. Una biblioteca raccoglie, si, anch'essa la somma della realtà spirituale, ma in forma tutta materiale ed estrinseca. I li-

logica come le altre, nel processo totale del divenire; e, per pedante, è fatto bene ». Non c'è altra risposta possibile da parte dell'idealismo attuale.

(370) *Sommario di pedagogia,* Vol. I, P. II, cap. VIII, p. 164-5.

Digitized by Google

bri sono libri se letti: e i libri di una biblioteca non si leggono tutti, ma alcuni soltanto, scelti secondo un criterio e un interesse, che sgorga soltanto da un vivente animo umano. La biblioteca è sì storia, ma la storia morta; la sua vita è nell'uomo, biblioteca non vasta come quella materiale, ma scelta, sistemata e fusa in un processo spirituale. In un processo spirituale la storia si fonde e ravviva raccolta come coscienza di un'autocoscienza: facendosi Io. Il maestro pertanto non è la storia come Io e personalità. Onde il maestro è questa storia viva e intelligibile a se stessa, che è storia insieme e filosofia; coscienza di un certo contenuto spirituale e della spiritualità di esso e di ogni contenuto, o, per dire la cosa stessa in forma più corrente, cognizione delle cose e cognizione dell'uomo, rispetto al quale le cose hanno un senso e valore.

Il maestro è filosofo, più o meno, in quanto uomo; e se egli, in quanto maestro d'altrui, deve essere la maggiore realtà spirituale, in sè deve pure potenziare questa universale radice e sostanza della spiritualità, che è la filosofia; la quale non crea già nel maestro un carattere particolare o distintivo di una speciale categoria di umanità, ma accentua una nota dell'umanità più profonda; elevando il maestro, come il sacerdote, il padre, la madre ai gradi più alti del l'umano valore ». (317)

« Il maestro potenzia in sè la spiritualità, perchè ri-

(371) *Op. cit.*, P. II, cap. X, pp. 180-1.

Digitized by Google

specchia la storia; e la storia è tutto il reale. Tutto si muove attorno a noi di un lavoro eterno, che è una storia sola; e noi nel sistema di questo tutto, risolvendo tutto il lavoro nel processo spirituale che è il nostro Io, quando sentiamo profondamente il nostro essere, non possiamo non guardare con quegli stessi occhi di amore e di gratitudine e di riverenza, onde guardiamo ai nostri maestri non pure ai nostri genitori e a quanti altri esseri umani partecipano alla nostra vita e concorrono al suo incremento, ma alla casa, alla terra dove dolcemente fummo nutriti, a quella luna che da bimbi fummo soliti a rimirare lungamente e invitare alle conservazioni ingenue della nostra fantasia, e quel vasto firmamento in cui vagava e amava smarrirsi la nostra immaginazione, come non possiamo pensare senza tenerezza quel mondo di fate e di eroi, onde le fiabe riempirono un tempo il nostro spirito, facendovi vivere una vita che dura nella presente ». (372)

« Se quello che riceviamo veramente dal maestro è l'esser nostro, quell'essere che è la nostra stessa necessità, onde tutte le cose poi ci son necessarie, o quel valore, onde tutte le cose poi hanno un valore per noi, tutto è nostro maestro, perchè tutte le necessità, che son tante innanzi al nostro pensiero, quando sono veramente tali, sono l'unica necessità nostra, e tutti i valori si realizzano nell'unico valore, che è l'esser nostro spirituale. Tutto ha valore per noi, per-

(372) *Op. cit.*, P. II, cap. XII, pp. 191-2.

Digitized by Google

chè la nostra via è legata a tutto. Il nostro vero maestro è il tutto, l'unità spirituale del tutto, che si realizza come processo dello spirito dello scolaro ». (373)

« Questo concetto speculativo del maestro non annulla di certo il concetto empirico: come in generale la filosofia non annulla la storia, ma soltanto l'invera, intervenendo in ogni suo momento a ravvivarla della propria vita. Non voglio negar già l'azione potentissima che ebbero nel mio spirito i miei maestri, ma solo affermare che questa azione si può intendere soltanto in un sistema di azioni, in cui rientra tutto il mondo in cui sono vissuto e che è il tutto nella sua realtà storica; e affermare che questo tutto è realtà storica in due sensi: uno astratto e l'altro concreto; uno della storia morta e l'altro della storia concreta ». (374)

Maestri e scolari - La disciplina

« Nella scuola la volontà del maestro è certamente la volontà degli scolari; ma non in quanto la volontà dell'uno e quella degli altri rimangano quelle che erano prima di incontrarsi nella scuola; la volontà della scuola è una sola volontà quando c'è la scuola; quando il maestro è un maestro e però insegna, quando gli scolari sono scolari, e però imparano.

(373) *Ivi*, p. 190.
(374) *Op. cit., cap. cit.*, pp. 193-4.

Digitized by Google

Realizzare la disciplina o realizzare una volontà-legge riconosciuta dagli scolari, pare non sia altro che realizzare la propria volontà di maestro. La disciplina non è il dovere dello scolaro, ma il dovere, il dovere fondamentale del maestro. La disciplina è costituita dal riconoscimento pratico dell'autorità. Ebbene, se il riconoscimento pratico dell'autorità importa una immedesimazione di volontà, quell'affiatamento spirituale che è universalizzazione, il primo riconoscimento pratico, e la radice d'ogni altro, è quello che il soggetto stesso autorevole tributa alla legge della propria volontà. Ond'è che *il rispettare noi la legge che abbiamo fatta è la prima condizione d'ogni disciplina e d'ogni governo* ». (375)

« I veri maestri non si sono mai dato pensiero dei rompicapo che sono pei pedagogisti le questioni della disciplina. Insegnano con tanto amore, con tanto affiatamento e contatto spirituale con la scolaresca, e mettono quindi tanta serietà e sincerità, tanto ardore e tanta vita nell'opera propria, da non trovarsi mai al caso di affrontare una personalità riluttante da ridurre a quella docilità per essi non è un'antecedente, nè un conseguente del loro insegnamento: è un aspetto di questo. Comincia nell'atto stesso che essi cominciano a insegnare e cessa quando l'insegnamento finisce. In concreto, la disciplina che essi fanno regnare nella loro scuola non è se non il na-

(375) *Op. cit.*, vol. II, cap. I, pp. 42, 41, 39.

Digitized by Google

turale atteggiamento dello spirito che aderisce a sè medesimo nella serietà e intimità del proprio lavoro. Giacchè la disciplina, l'autorità e il rispetto di essa mancano, quando nella scuola non si riesca a stabilire quella unica personalità superiore, in cui la vita spirituale degli alunni si fonde ed unifica nella vita spirituale del maestro; quando gli alunni non vedano, momento per momento, il proprio ideale nel maestro, così come esso è per loro, col suo portamento, col suo aspetto, col suo sguardo, colla sua parola, nella complessa concretezza della sua personalità spirituale; quell'ideale, verso di cui il loro spirito, momento per momento, tende liberamente. Ma quando questa attuale unità, in cui l'opera didattica, come ogni forma educativa, consiste, si stabilisce, disciplina, autorità e rispetto dell'autorità ne sono elementi indefettibili ». (376)

« La disciplina non è la condizione della scuola come si pensa da tutti i pedagogisti. Essa rischia di essere la stessa scuola. E non sarà più vero allora che in una scuola non si profitti perchè non vi è disciplina; ma piuttosto che non vi è disciplina perchè non vi si profitta. E non vi si profitta perchè non vi è organizzato il sapere, perchè il sapere che vi è portato dal maestro non è vero processo spirituale, non è spirito: chè lo spirito è universale, diffusivo, unificatore, generatore di spirito. Si ricorra pure alla esperienza e si vedrà che il maestro senza autorità è

(376) *La riforma dell'educazione,* p. 174-5.

Digitized by Google

il maestro senza coltura, o senza coltura organizzata, che è lo stesso; il maestro che non è spirito, quell'universalità attraente, in cui si precipitano le anime. E' il maestro asino, o il maestro confuso, o il maestro troppo dotto per i suoi scolari; un maestro, quindi, la cui dottrina non ha valore positivo di dottrina per i suoi scolari. Ma dove il maestro sa, e sa per i suoi scolari, e li attira nel suo sapere, e li disciplina con la disciplina del suo sapere, ivi il problema della disciplina, come problema diverso da quello dell'insegnamento, non esiste». (377)

« La disciplina si può definire l'*etica del sapere*: quell'unità di legge e di volontà, di oggetto e di soggetto, di forma e di amore, di autorità e di libertà, che si realizza nel sapere, e soltanto nel sapere ».

« Problema intimo alla disciplina è quello derivante dalle infrazioni della disciplina stessa. Infrazione, che non sono un accidente in guisa che un ottimo insegnante possa sperare di non averne mai a deplorare nella sua scuola; anzi un momento necessario della disciplina. Come chi dice buono, dice pure cattivo, chi dice disciplina dice pure indisciplina: non già soltanto perchè medesima, come diceva Aristotile, è la scienza dei contrari, ma perchè medesima è pure la realtà dei contrari, nell'uno si realizza l'altro.

Perchè non fosse bisognerebbe che la disciplina fosse una cosa invece che un atto. La cui natura im-

(377) *Sommario di pedagogia*, vol. II, P. I, cap. I, pagine 52-53.

Digitized by Google

porta un prodursi continuo, che in ogni suo momento presuppone la propria negazione, il non essere della produzione stessa.

Se la disciplina è una vittoria sul suo contrario, la scuola realmente non è disciplina senza essere insieme indisciplina. E quindi sorge il problema dei castighi, come correttivo della indisciplina e restaurazione della disciplina e d'ogni governo, o d'ogni legge che debba dimostrare il suo positivo vigore. Un problema dei più dibattuti nella didattica, e che non ha potuto mai essere ben risolto, perchè mal posto in base a un concetto astratto della disciplina. Astratta è la legge che non sia una volontà, cioè che non sia già un'autorità positiva; ma astratta è ancora la stessa autorità che non sia tuttavia riconosciuta. La disciplina scolastica non è la disciplina del maestro effettivo, che ha fatto della sua anima l'anima della scuola, ossia la disciplina attuata nello scolaro: il riconoscimento dell'autorità. Ora la indisciplina non è propriamente, come si pensa ordinariamente, la violazione della disciplina, perchè la disciplina ancora non c'è: non c'è la disciplina concreta, la quale, evidentemente, non potrebbe essere violata perchè chi la violerebbe è colui invece che la crea. Se la disciplina precedesse l'indisciplina, dal bene nascerebbe il male, e l'indisciplina rappresenterebbe un reale regresso. Essa invece è strumento di pro-

Digitized by Google

gresso, e l'elemento costitutivo della disciplina concreta.

Come nasce infatti tale momento negativo della disciplina? Questa è, come si è veduto, unità di soggetto e oggetto, di libertà e di autorità, di volontà e di legge. Tale unità non è data immediatamente. Il soggetto, oggettivatosi, da prima non si riconosce nell'oggetto; senza il momento reale della differenza tra l'oggetto e il soggetto questa oggettivazione del soggetto non avrebbe luogo: e senza questa oggettivazione, il soggetto stesso non avrebbe realtà. Quindi la legge, l'autorità, che pure non sono se non il nostro noi (la nostra legge, la nostra autorità), da principio ci si pone innanzi nella sua opposizione alla nostra libertà; e la nostra libertà deve negarla, perchè essa è infinita e non ammette limite: come è provato dalle pretese sconfinate del bambino, sul cui collo non abbia peranco pesato il duro giogo della necessità. In questa opposizione della legge alla volontà, e nella sua conseguente negazione, consiste l'indisciplina, e, in generale, il delitto, il peccato, il male ». (378)

(378) Come il soggetto si ponga un limite e non veda che il limite è posto da lui stesso, che è, cioé, soggetto oggettivato; come, in altre parole il soggetto non debba riconoscersi nell'oggetto, se è nell'oggetto e l'oggetto, che è sempre ininterrottamente coscienza, autocoscienza di coscienza, capisca chi può. Bella e peregrina la spiegazione del delitto, del peccato, del male! E' nient'altro, ogni delitto, ogni peccato ogni male, che la negazione — negazione necessaria, razionale — della legge da parte della

Digitized by Google

« Ma se il soggetto non si oggettivasse, non sarebbe soggetto; se la volontà non incontrasse mai un limite nella legge, non sarebbe volontà. E però l'indisciplina non è una postuma rottura della legge della scuola, ma il tramite per cui si passa ad instaurarla. Guai alla scuola in cui fin dal primo giorno tutti capiscono, e regna la più perfetta concordia tra maestro e scolari. In quella scuola non gli scolari son saliti al livello del maestro, ma questo è disceso al livello di essi, e tradisce il suo dovere — di essere uomo! Se la scuola è scuola, se vi si deve imparare qualche cosa, essa importerà fatica e sforzo: cadute, quindi, e risorgimenti ». (379)

Il castigo

Che è dunque il castigo? Se il fine del castigo è, non la restaurazione ma l'instaurazione della disciplina, dell'etica del sapere, rotta a mezzo dalla oppo-

volontà o della libertà: questa, si noti, la nega, la deve negare, perchè le si pone innanzi come oggetto che la vuol limitare; e fa quindi, benone, fa il dovere a negarla nell'azione. E' dovere ogni detto, ogni peccato, ogni trasgressione. E' inutile: se non si ammette l'antecedenza, almeno logica, della legge alla volontà e la sua indipendenza in qualche modo da questa, non si può spiegare l'esistenza del male; e l'indisciplina di qualunque genere e forma vale quanto l'osservanza della legge. Siamo sempre lì: nell'idealismo attuale è inconcepibile ogni disvalore; quindi anche ogni valore.

(379) *Op. cit.* vol. II, P. 1, pp. 54-7. - Chi cade? e chi risorge? Ma è possibile caduta o risurrezione da parte del-

Digitized by Google

sizione tra la libertà e la legge, esso deve riuscire a realizzare l'unità; a realizzarla, non astrattamente, ma nella stessa anima dello scolaro indisciplinato, facendogli sentire quel che gli sfugge, che cioè la sua legge è lui stesso, e che noi che gliela imponiamo, non siamo suoi tiranni, ma i suoi amici, la voce stessa dell'anima sua. Il che non importa che il castigo debba ridursi a un'amorevole riprensione, a un dolce avvertimento, accompagnato da nuove dimostrazioni di premure, che s'affrettino ad attirare ancora più, ravvicinare e legare l'animo ribelle; e tanto meno significa che convenga piuttosto perdonare che castigare.

Il vero educatore non perdona mai, se per perdono s'intende l'omissione di quel castigo che è l'instaurazione della disciplina, e, in generale, del bene, giacchè il perdono in questo caso sarebbe un abbandono dell'educando al male. Il perdono legittimo e morale è quello che risparmia castighi inutili, perchè interverrebbero dopo raggiunta e attuata la loro finalità, quando il colpevole è pentito e ha riconosciuto il proprio torto e la necessità della legge, che aveva negata. Ma risparmiare un castigo inutile

l'atto infallibile, libero ma necessario, assolutamente buono, assoluta ragione? Si può chiamar caduta la necessaria e moralissima negazione della legge da parte dell'infinitamente libero, di diritto e di fatto, prima che sorga in esso coscienza che la legge è fattura sua, posizione sua, esso stesso come oggetto necessario allo sviluppo dialettico? Di fasi si può, semmai, parlare; di cadute e di resurrezioni no.

Digitized by Google

è, si badi, una frase impropria; perchè se l'essenza del castigo consiste nella conciliazione degli opposti, che si oppongono l'uno all'altro nell'animo del colpevole, non è possibile più un castigo dove la conciliazione sia già avvenuta; e invece del castigo rimarrebbe allora la sua forza estrinseca, che creerebbe un nuovo dissidio, invece di sanare l'antico, che non ha più bisogno di esser sanato. (380)

Il castigo, se deve sanare il dissidio tra lo spirito e la sua legge, non può consistere in altro che in una modificazione dello spirito; perchè se la legge potesse mutarsi, il torto non sarebbe del ribelle, e l'indisciplina non ci sarebbe. Il soggetto deve trasformarsi, e quindi riconoscersi nella legge.

E la sua trasformazione, chi vi rifletta, è la sua stessa naturale aspirazione, lo stesso svolgimento della sua natura, che può essere impedito soltanto dal venir meno, dal variare della legge. Giacchè la dialettica dello spirito si svolge per due momenti egual-

(380) Dove non c'é colpevolezza non ci può essere castigo; e la colpevolezza nelle teorie dell'idealismo attuale è, a dir poco, un nonsenso. Lo spirito in tutte le sue manifestazioni concrete è sempre quello che deve essere, e, quindi, è inconcepibile anche un reale dissidio. Chi, del resto, dovrebbe castigare? chi ha il diritto di essere castigato, cioè, liberato dal male? Lo spirito? Ma è forse, lo spirito, un educando che ha bisogno di tirate d'orecchi per arar diritto? E tutti i dissidi non si conciliano da sè, necessariamente e sempre, se dissidi fossero possibili? La molteplicità, — l'oggetto, — non è sempre risolta nella unità, nel soggetto? Belle pagine queste, ma per noi; per gli idealisti non possono aver alcun senso.

Digitized by Google

mente necessari; in uno dei quali il soggetto si trova innanzi a sè come oggetto, e non si riconosce; ma nel secondo si riconosce. Momenti ideali, distinguibili per l'analisi dell'atto, in cui il soggetto si conosce come oggetto di sè; sempre Io, che non vuol dir altro che questo conoscersi come oggetto di sè. Il soggetto dunque è condotto dalla sua propria natura a riconoscersi nella legge, e però ad osservarla; purchè la legge sia tale.

La legge deve essere ferma, inflessibile come la natura, e il fanciullo deve imparare a conoscerne il valore dalle conseguenze delle sue infrazioni. — E la prima conseguenza, dato il concetto della disciplina come unità spirituale che si attua tra maestro e scolaro, sarà il dissidio tra l'uno e l'altro; primo e fondamentale castigo, a cui tutti gli altri possono ridursi. Lo scolaro che si è fatto un solo spirito col maestro posa lo sguardo nell'occhio del maestro, e l'anima nella sua parola: vede in lui lo specchio della propria anima; o meglio, lo ha nell'anima. Quando quell'occhio respinge il suo sguardo, quando quella parola si rivolge contro la sua anima che non l'ascolta, dentro allo scolaro si produce una scossa, che è castigo. Sarà lo sguardo, sarà la parola, sarà un atto qualsiasi: ma dimostrerà sempre una scissura, anzi sarà una scissura avvenuta nell'unità di prima, perchè quell'unità si determina in quella legge, che lo scolaro non ha riconosciuta. E la scissura sarà avvertita dallo scolaro come una scissura, non tra sè e un altro, ma tra sè e sè, tra il sè universale qual'è, per

Digitized by Google

lui, quello che fa uno coll'Io del maestro, e questo sè nuovo, particolare. Il castigo deve far sentire tale scissura; e non andare più in là; e sarà tanto più efficace quanto più viva sarà l'unità, in cui si sia prodotta la scienza ;e poichè questa unità si fonda nell'universalità dello spirito, l'efficacia del castigo sarà in ragione diretta dell'universalità dello spirito del maestro. Poichè sentire questa scissura tra sè e sè, è sanarla: non nasceva essa infatti dal non riconoscersi nella legge dov'è realizzato il vecchio sè? Il dolore anche qui, o non nasce, o nasce morendo nel suo opposto: in questo caso nella dolcezza del pentimento, che è instaurazione dell'unità spirituale ». (381)

« Universale lo spirito che infligge il castigo, particolare (in senso relativo, s'intende) quello che lo subisce. E la sua efficacia dipenderà pure dalla proporzione in cui esso starà con questa particolarità, dovendo essere tanto più grave, quanto più è particolare lo spirito del colpevole; e la gravità del castigo crescerà quanto più profondamente negherà le determinazioni proprie dell'autocoscienza del colpevole; toccarle ciò che essa ha di più intimo, più suo, è, naturalmente, scuoterla sempre più fortemente. E come il corpo è ciò, in cui prima l'autocoscienza si

(381) Anche il pentimento! di che cosa deve mai pentirsi il povero spirito? Di non essersi riconosciuto nella legge? Ma non è questo non riconoscersi la condizione necessaria della sua dialettica E non viene poi a riconoscersi naturalmente? Non « poi »; nell'atto stesso di porsi si riconosce. Il prima e il poi sono momenti ideali, nulla più. E allora?

Digitized by Google

realizza, e quindi come il fondamento di ogni sua realtà, il castigo che importa la negazione dell'una o dell'altra determinazione di quell'atto che è, esso stesso, il corpo, è la più grave correzione che si possa tentare di una personalità ». (382)

Lo scolaro - Il sapere

« L'eccellenza del maestro — come si è veduto — è in misura del suo farsi tutto per lo scolaro, e del suo immedesimarsi o risolversi nella stessa autocoscienza di esso. Questo concetto non va inteso astrattamente, come s'intenderebbe se non si osservasse che lo scolaro è un certo scolaro (un certo processo spirituale) e che il tutto dello scolaro è anch'esso in conseguenza un certo tutto (che è poi quello stesso processo spirituale).

(382) E tutto questo perchè? perchè? Perchè lo spirito si deve flagellare, se si svolge come deve svolgersi? E proprio si deve punire in quello che è, nellautocoscienza! E come? Creando un dolore, cioè un'antispiritualità? E se questo è assurdo, come lo spirito punisce se stesso? Ma quando si punisce non s'è già riconosciuto per quell'universale che è? Non è inutile allora il castigo? Perchè, non si dimentichi, lo spirito che punisce e lo spirito che deve essere punito sono l'identico spirito; anzi anzi: l'identico atto spirituale. O c'é qualche cosa fuori dell'attualità, fuori del presente che si oggettiva e si sente in quella oggettivazione? Che cosa vuol mai dire: lo spirito universale infligge il castigo allo spirito particolare? Come l'atto

Digitized by Google

Giacchè, come è chiaro, l'attualità viva e definitiva dell'atto educativo, non si coglie guardando al maestro, ma allo scolaro in cui il maestro si risolve. Il maestro muore e lo scolaro resta; e il maestro vive soltanto nello scolaro. Onde questa vita postuma del maestro, in cui si celebra e dimostra la sua azione educativa, non si può definire e valutare se non nell'attualità dello spirito educando. Anche qui deve dirsi: « *respice finem* ». Così il biografo di un grande scrittore, d'un grande personaggio storico si occupa degli antecedenti che preparano e spiegano le opere, in cui l'eroe è l'eroe: ma non prospetta quegli antecedenti se non appunto come preparazione di quelle opere, cioè come intelligibili a loro volta come principio d'un processo che culmina poi in quelle opere. E ogni storico in generale atteggia e colorisce di necessità variamente il corso degli avvenimenti storici in rapporto al risultato che gli pare sia scaturito. Chi vuole intendere il padre comincia dal guardare ai figli; e chi vuol intendere il maestro nella sua azione educativa, deve studiare lo scolaro. *Lo scolaro è il centro vivente della scuola.*

Ora lo scolaro è sempre un dato scolaro. Lo Spi-

può infliggere il castigo all'atto? E perchè l'universale infligge castighi al particolare se questo è, nè più nè meno, quello che lo fa l'universale? Assurdi, assurdi, assurdi. E non sensi. Tutto quello che in queste pagine vi è di vero, di sensato è tale dal punto di vista nostro, non da quello dell'idealismo attuale, che non può darsi un concetto plausibile nè delle colpe nè dei castighi.

Vedere per tutte queste pagine: *Sommario di pedagogia*, Volume II, P. I, Cap. I, *passim*.

Digitized by Google

rito è sempre lo spirito; ma non si ripete e non si può ripetere mai. E se tutto — quel tutto che il maestro è per lo scolaro — è la realtà stessa dello scolaro come risoluzione o atto del tutto, ognun vede che quel tutto, che il maestro deve essere, non è l'astratta somma delle parti della realtà, oggetti delle singole scienze dell'enciclopedia (che è poi un tutto, che non esiste), nè un tutto particolare, quasi l'oggetto di una determinata scienza (che è anch'esso un tutto inesistente, se non per astrazione). Il tutto è sempre un tutto individuale: ossia il tutto, assoluto bensì, ma individualizzato. Che non sarà un concetto difficile per noi, che sappiamo che il tutto è lo spirito; il quale non è una somma di momenti, distesi nel tempo, nè, tanto meno, uno o alcuno di questi momenti separati da altri momenti; una unità che, realizzandosi in un processo, è tutta in ogni momento suo, e niente fuori di tutti i momenti: ciascuno dei quali, come determinazione dell'universalità dello spirito, è quell'individualità che si esprime nell'Io. Il tutto è cioè il tutto fatto *persona* (la persona dello scolaro). E questo tutto deve farsi il maestro; e quanto più nel maestro lo scolaro trova l'appagamento di tutte le esigenze della sua personalità, tanto più il maestro è maestro.

« Il maestro deve, egli e i suoi libri, farsi vivo per lo scolaro e nello scolaro; deve cioè riconoscere e rispettare e appagare o lasciare che possano altrimenti essere appagate tutte le esigenze che si organizzano con quella dell'apprendimento del suo latino

Digitized by Google

— p. es., — nella complessità concreta della vita spirituale dell'alunno: e quelle esigenze appunto che sono proprie del suo alunno, varie secondo i tempi, le età, le condizioni sociali e tutto: assolutamente varie, e però non definibili astrattamente, ma da vivere nella loro spirituale e quindi interiore natura, quale è data dalla filosofia. Guai alla scuola dove non penetra il sole e col sole tutta la vita! Guai alla scuola che mortifica in un fanciullo un solo germe vitale, per mutarsi in fabbrica di una fetta sola d'umanità!

Nè si vuol negare il diritto della specializzazione delle scuole e però dei maestri. L'universalità della istruzione non è enciclopedia. Si può saper molte cose ed esser più unilaterale di chi ne sa bene una sola. La specializzazione è carattere intrinseco della essenziale individualità dello spirito. Chi sente, non può sentire se non una sensazione: chi pensa, non può pensare se non un solo pensiero. L'atto dello spirito è un atto unico, ancorchè molteplice nel suo contenuto in se stesso considerato. Ma in quell'atto è tutto.

Questo sapere intelligentemente rispettoso di tutte le forme del sapere, nel cui sistema è la sua vita e la sua realtà è uno solo: che è il vero *porro unum necessarium,* come s'è accennato e ora si può meglio vedere: la filosofia.

La quale, essendo il concetto che la realtà ha di se stessa in quanto spirito, che si realizza nella storia e in ogni momento suo, sente sè come il centro attivo della storia, e la storia, nel suo complesso e in

Digitized by Google

ogni momento, come la sua stessa realtà. Il rispetto di ogni altra forma del sapere è quindi per la filosofia rispetto di sè medesima.

Ma, per questo stesso rapporto, onde la filosofia è intimamente connessa con la storia e ogni momento suo, ossia con tutte le forme del sapere e della realtà, ogni forma del sapere concepita in modo concreto, nella consapevolezza del suo proprio essere come momento della filosofia o realtà universale, non è esclusione di tutte le altre, anzi inclusione e risoluzione: è forma spirituale, in cui si rispecchia la realtà universale dello spirito; e che perciò nè anche essa potrebbe svalutare le altre forme del sapere o dell'essere, senza svalutare sè stessa. Ond'è che quel tutto, che il maestro dev'essere allo scolaro, può essere bensì qualunque special forma dello spirito, ma filosoficamente consapevole della propria specialità: filosofia concreta come una certa forma spirituale; ovvero una certa forma spirituale concreta come filosofia.

Nel concetto della filosofia, concepita in modo concreto, come qui si è fatto, si esaurisce il concetto dello spirito, che vale realmente e attualmente come maestro, e si risolve quindi, a maggior ragione, l'educazione e la pedagogia, che tanto astrattamente si vuol concepire come teoria dell'educazione. Tanto è vero che fuori del soggetto (che è la filosofia) non c'è realtà, ma astrazioni ». (383)

(383) *Sommario di pedagogia*, Vol. I, P. II, Cap. XIII. Belle pagine, belle osservazioni. Le nostre riserve s'intendono, si sanno. Per noi il *porro unum necessarium*,

Digitized by Google

Vorrei riportare altre molte pagine, profondissime, che trattano della nazionalità della cultura, dell'unità del sapere e dell'educazione. Si sente vivamente in quelle pagine la verità di quello che ha sempre affermato la pedagogia cristiana, come la intendiamo noi, quella proprio del nostro *realismo*, che il Gentile riguarda come l'erroneo presupposto fondamentale di ogni seria educazione: — che, cioè, la scienza deve investire ed investe di fatto tutta la persona e ne attua l'umanità concreta, che è universale e nazionale insieme: che ogni frammentarietà di educazione deprime la personalità e ne soffoca il libero svolgimento; che l'educazione deve mettere in moto tutto lo spirito e guardarsi dall'atrofizzarne qualche funzione; deve dargli l'equilibrio, così da non opprimerlo sotto il peso delle cose e da non esaltarlo a dismisura nella coscienza della sua personale costanza; deve impedirgli di lanciarsi nel mondo dei sogni e di disperdere e frantumare la propria attività investigatrice in cose che non saziano la sua sete. Anche per noi è questo, nel suo aspetto vero, negativo e

nel sistema del sapere, è bensì, la filosofia, ma come quella che ha al suo vertice la *Teodicea*, scienza della vera Ultima Ragione del sapere e della realtà. La quale realtà non è tutta il soggetto, noi che conosciamo e amiamo; ma anche l'oggetto che il soggetto non crea, ma presuppone. E' inutile che ci ripetiamo. E che ci indugiamo a dimostrare ancora una volta come anche qui le più delle profonde osservazioni di Giovanni Gentile non hanno significato e valore che nel dualismo, nel realismo: nel sistema nostro che, vivo di molti secoli, può tutto assimilare come organismo gagliardo, nel quale tutto s'invera quello che ha valore veramente umano.

Digitized by Google

positivo, l'ideale dell'educazione. E' inutile aggiungere che però questo ideale è manchevole se non si integra con un elemento che il Gentile, per pregiudizi di sistema, non sa apprezzare: Dio, come suprema legge del maestro e della natura e come fine al quale deve tendere, con sempre più viva coscienza, ogni specie di educazione degna di questo nome.

La scuola senza Dio, senza il Dio trascendente nostro, non può avere nè consistenza nè valore, ed è monca e di poca efficacia ogni riforma dell'educazione che da Lui prescinda. Senza dire che, negata la molteplicità delle persone umane, la scuola non esiste più. A meno che non si voglia dimenticare il senso tradizionale, l'unico senso possibile, della parola « scuola », per darle quello di divenire, di semplice divenire dello spirito, negando ogni distinzione tra maestro e scolaro, ogni concetto di disciplina, di ideale da attuare, di autorità, di legge, di castigo, cioè negando proprio la scuola come tutti la intendono, come la intende praticamente anche il Gentile.

Digitized by Google

CAPITOLO NONO

Le dottrine morali e giuridiche del Gentile

Il pensiero, pensando, realizza una realtà che è *la realtà*. Naturalmente il pensiero del quale qui si tratta, non è il pensiero particolare, molteplice, degli individui particolari, finiti, empirici, ma il Pensiero trascendentale, universale. Ho detto male « realizza la realtà »; dovevo dire: « si realizza come realtà ». Abbiamo visto come l'idealista spiega in qual modo e perchè il pensiero generi dal suo seno la natura: — la natura del naturalista e quella dell'oggettivista; quella del positivismo, dell'empirismo e del materialismo, non meno che quella del platonismo, che è anch'essa natura nel senso che a questa parola dà il Gentile, di realtà presupposta dallo Spirito: — essa non è la realtà del pensiero, del pensiero puro, e l'idealista la nega, senza accingersi a spiegarla, bastandogli — come dice il Gentile — di spiegare il pensiero che se la rappresenta.

Digitized by Google

Il pensiero crea, dunque, la realtà, o si crea come realtà. Questa proposizione che suona paradossale all'orecchio dell'uomo volgare, si presenta « ovvia e quasi banale, appena si comincia a fermare l'attenzione su certe forme della realtà, dove più facile riesce a scorgere la sua interiore natura dinamica; quali sono le forme della realtà che si dice *morale*, in senso lato ». (384) Il mondo morale è manifestamente un mondo che non riceviamo, ma facciamo; facciamo — direbbe uno dei nostri maggiori filosofi — colla ricognizione pratica dell'essere inteso, creando, così, i valori morali, mediante la sintesi volitiva dell'ordine ideale e dell'ordine reale, dell'oggetto e del soggetto, nel giudizio pratico.

Poichè la realtà morale è, nell'uomo, non un presupposto, bensì un prodotto, dell'attività volitiva. La volontà morale, in altre parole, è tetica e creatrice. A parere di tutti, il nostro spirito, nel campo morale, non è, ma si fa; è morale nel suo farsi; in quanto, cioè, cammina, progredisce: arrestarsi è cessare di essere morale: *non progredi est regredi*, insegna una delle più profonde dottrine della morale ascetica. Ogni uomo deve instaurare ininterrottamente la propria vita spirituale; creare se stesso come uomo etico. Naturalmente l'uomo non è tale per natura, ma è uomo davvero se realizza, progredendo, la natura umana, attraverso il proprio perfezionamento indefini-

(384) GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, - Pisa, Mariotti, 1916, p. 21.

Digitized by Google

to: *siate perfetti come è perfetto il Padre che è nei cieli*, è il precetto di Gesù. « Non è possibile concepire mondo morale senza concepire lo spirito morale come attività creativa: perchè il mondo morale, ossia l'insieme di tutte le azioni che si presentano al nostro spirito come suscettibli assolutamente di una valutazione che le approvi o le disapprovi, può essere valutato soltanto se si considera come dovuto assolutamente all'attività dello spirito; come quello che è quale lo spirito l'ha voluto ». (385) Benissimo finchè si tratta del mondo morale umano, al quale il Gentile restringe le sue osservazioni. « Anche chi si arresti al concetto di uno spirito teoretico come spirito presupponente la sua realtà e da essa condizionato, vedrà chiaramente che, oltre da questo spirito, bisogna pure ammetterne un altro, uno spirito pratico il quale non presuppone, ma crea la sua realtà, una realtà che non ha una esistenza sensibile, ma esiste non meno certamente di tutte le cose sensibili; una realtà da cui ci sentiamo compenetrati in tutti gli istanti della nostra vita, e che fa vibrare continuamente tutte le fibre del nostro essere spirituale: il bene e il male, che non vediamo soltanto attorno a noi, per tutto il mondo a cui si estende la nostra esperienza personale e storica, ma dentro di noi per tutti gli atti della nostra vita, ciascuno dei

(385) GENTILE, *Osservazioni* al « *Principio della morale del Rosmini* », *pubblicato a cura di Giovanni Gentile*, Bari, Laterza, 1921, p. 189.

Digitized by Google

quali o ci apparisce tale, quale doveva essere, e però buono, o inferiore alla legge, cui si sarebbe dovuto commisurare, e però cattivo ». (386) « E se una realtà morale esiste, essa esiste in quanto l'uomo la fa esistere: il suo carattere morale consiste appunto in questo suo esistere come prodotto dello spirito umano. E se si dice volontà lo spirito come attività produttiva della sua realtà, è chiaro che chi dice bene o male, dice volontà creatrice del bene o del male. Creatrice, perchè ciò che si dice bene o male, è totalmente prodotto dalla volontà; chè, altrimenti, non potrebbe approvarsi totalmente come bene, nè riprovarsi come male. La volontà creatrice è la volontà che si dice *libera,* come quella che non si può pensare se non come *ex se nata,* non prodotta, essa stessa, da qualche cosa di diverso da lei, ma da sè medesima » (387) Tutto vero, ma con due riserve. La prima, che la volontà trova, non crea le esigenze morali implicite in tutti gli esseri, quali si presentano alla volontà illuminata dell'uomo, perchè le riconosca nel giudizio pratico e nell'azione che fa sintesi con esso. La entità, le verità che l'uomo conosce, esigono, indipendentemente dall'uomo, di essere riconosciute; e la volontà deve riconoscerle se vuol essere volontà morale: l'esigenza soggettiva della propria perfezione si attua nell'attuazione dell'esigenza obbiettiva degli enti. Sono cose note.

(386) *Osservazioni,* p. 191.
(387) *Op. cit.,* p. 193.

Digitized by Google

La seconda riserva è questa: non è vero che la volontà nostra, perchè possa essere creatrice, debba essere *ex nata*. Anche le cause seconde umane hanno una sfera propria d'azione, tutta quella sfera che si riferisce al perfezionamento e allo sviluppo della propria persona. La volontà, per operare creando, dev'essere *ex se nata* solo nel senso che l'atto deve essere libero, non condizionato.

Perchè si possa intendere più compiutamente la realtà morale secondo la concezione del Gentile dobbiamo sviluppare — purtroppo non potremo evitare qualche ripetizione di pensiero già svolto e qualche osservazione nostra fatta più indietro — i seguenti punti di dottrina:

a) La realtà morale non è distinta dalla volontà che la produce.

b) La realtà morale è sintesi di bene e di male.

c) La realtà morale non è una sfera distinta nella complessiva attività dello spirito, perchè ogni atto spirituale è rivestito di carattere etico.

Non spenderemo molte parole allo svolgimento del primo punto. Lo spirito non è facoltà, ma atto: e se fosse facoltà non potrebbe mai essere atto. E perchè? Perchè il passaggio dalla facoltà all'atto è intelligibile nella psicologia aristotelica, la quale faceva intervenire dall'esterno l'energia che traducesse in atto la potenza; non ha più significato nella filosofia moderna, che muove dal'idea di sviluppo autonomo dello spirito, ossia dell'autocoscienza come so-

Digitized by Google

stanza d'ogni momento della vita dello spirito ». (388) L'autocoscienza è unità, che si realizza bensì attraverso differenze, ma le differenze sono interne all'unità e non è fissabile nessuna differenza, per chi non voglia abbandonare il concreto (l'unità concreta) per l'astratto (differenze distinte dall'unità).

Perciò, producendo la realtà morale, la volontà produce se stessa, collo stesso identico atto, sotto il medesimo identico rispetto. « La volontà, quando si dice creatrice, non si deve intendere già che crei un mondo che esca dal suo essere e si ponga per sè indipendente dal principio positivo donde emana. *La volontà è posizione di sè medesima*, così come ogni conoscenza è autocoscienza, posizione di sè ». (389) Il bene e il male sono l'azione buona e cattiva, non l'oggetto dell'una e dell'altra. La moralità è della libera azione personale: l'effetto non aggiunge per sè nulla alla moralità degli atti umani. E' evidente. E' pure evidente, dice il Gentile, che « l'atto della volontà non è altra cosa dalla volontà, quasi la volontà fosse sempre la stessa volontà, compia o non compia un certo suo atto. La volontà è quella che è nell'atto suo: non è una sostanza concepibile di là dagli atti in cui si manifesta. Il suo essere è il suo stesso manifestarsi nei suoi atti ». Ora, « se volere e atto di volere sono lo stesso, quella produzione onde il volere produce se stesso, produce il suo atto. Una volontà che non voglia, non è volontà: è una volontà

(388) *I fondamenti della filosofia del diritto*, pp. 25-6.
(389) *Op. cit.*, p. 33.

Digitized by Google

che non voglia niente (nessun atto determinato), non si determina come nessun atto, cioè non vuole». (390) Conclusione: la volontà è creatrice della morale, ma in quanto è creatrice di se stessa come realtà morale.

Neanche il secondo punto richiede lunghi svolgimenti per chi ha compreso che cosa significhi dialetticità dei processi dello spirito, e che tale dialetticità è il carattere fondamentale di ogni divenire, o dello spirito nella totalità delle sue manifestazioni.

« Dialettica dicesi la vita in cui sussiste la realtà spirituale, in quanto essa non può pensarsi mai nè come soltanto positiva, nè come soltanto negativa: e il suo essere pertanto è non essendo e però ponendosi; ma ponendosi senza fissarsi mai nell'essere già posto, senza che si esaurisca mai il processo di posizione». (391) Il bene o la volontà è il valore dello spirito nella sua attualità dialettica; è svolgimento, svolgimento concreto, e, quindi, implicante il momento negativo, il male. « I due termini non si contrappongono logicamente, ma nell'attualità della vita interiore, in cui il bene è sempre vittoria sul male, nè conserva il suo pregio ove sparisca il nemico da combattere e da sconfiggere». (392) Ma occorre fissar bene, nella loro realtà completa, i due termini

(390) *Osservazioni*, p. 194.
(391) *Op. cit.*, p. 34.
(392) *Op. cit.*, p. 39.

Digitized by Google

costitutivi di ogni atto morale. Il bene e il male sono opposti. Noi sappiamo già che questa opposizione non si deve intendere nel senso che da una parte c'è il bene e dall'altra il male che si guardino in cagnesco: l'opposizione non è immediata ma mediata. Spieghiamoci: « Il bene è un processo, è l'atto della volontà, e quest'atto, come ogni atto, è in quanto prima non è; il suo essere è il cessare del suo non essere, e tanto è quanto cessa di non essere. Sicchè l'essere dell'atto volitivo, che è realizzazione del bene, è intanto cessar di essere del male; onde il bene è aderente al male come all'elemento necessario della sua propria esistenza. Se male non ci fosse, noi potremmo concepire un bene già tutto realizzato, senza volontà; un bene in sè, che renderebbe impossibile la bontà di un uomo, se un uomo è buono volendo il bene. Un bene tutto realizzato, sarebbe, dunque, la negazione del bene; ossia appunto il suo contrario ». (393) Perchè, come sappiamo, una volontà che non sia processo, ma possesso intero e perfetto di ogni bene senza mistura di male, è, per il Gentile, inconcepibile. Perciò si può dire che il bene sta al male a guisa di un opposto che si sostituisce al suo opposto, del quale trionfi in perpetuo nel suo processo d'attuazione. Bisogna, perciò, distinguere, nell'atto morale due volontà: la volontà del bene e la volontà del male, che è, poi, nient'altro che la non-volontà del bene. « Solo in quanto c'una volontà del bene,

(393) *Osservazioni*, p. 196.

Digitized by Google

c'è la corrispettiva volontà del male, che è quella che la prima vince e annulla ». Il Gentile si affretta ad aggiungere: « Il che, evidentemente, non significa, che, essendoci la volontà, il male e la non volontà non ci siano, perchè già annullati. L'*esserci* della volontà importa costantemente il *generarsi* della volontà; la quale non è perciò mai generata; nè il suo contrario pertanto è mai distrutto. E la realtà eterna del male come della non-volontà, è immanente all'eterna vita del bene ». (394) In questo modo egli crede di aver risposto alla domanda se la volontà sia male e bene insieme. « La volontà è bene; ma male è pure, in quanto oltre ad essere se stessa, come atto che è, e quindi perpetuo processo di autoproduzione, è pure il contrario di se stessa. Si può dire che volere è bene e non volere è male a patto di non considerare astrattamente il non volere come qualche cosa che stia per se, fuori del volere: ma come la base dello stesso volere ». (395).

Facciamo qualche osservazione. E prima di tutto: Come è concepibile nell'idealismo attuale la volontà come bene e male insieme, cioè l'atto come principio di bene e di male? Il Gentile ci avverte di una cosa molto semplice, che, cioè, essa non può essere principio dei due opposti nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, e che, per intendere la duplice fe-

(394) *Osservazioni*, pp. 196-7.
(395) *Op. cit.*, p. 197.

Digitized by Google

nomenologia del bene e del male, bisogna distinguere tra volontà e volontà. (396)

E la distinzione si riduce, come si è già accennato, a dire che il bene sta al male al modo di un opposto che si sostituisce all'altro opposto, come il nero si sostituisce al bianco nell'atto dello scrivere. Il valore si oppone al disvalore, ed è negazione reale di questa sua negazione. (397) Il male e il bene sono, così, due momenti ugualmente necessari, ugualmente essenziali della dialettica della volontà e dello spirito in generale, e non so davvero perchè, dal punto di vista dell'idealismo, il male venga chiamato nemico, nemico da combattere e da sconfiggere. E' tanto poco nemico che lo spirito se lo crea di continuo, se lo deve assolutamente creare ogni momento, come elemento necessario indispensabile al bene. Dice bene l'Aliotta: « Se il male dovrà sempre esistere, se è l'antitesi che rende possibile la superiore perfezione sintetica dell'assoluto, non solo è inutile affaticarsi per eliminarlo, ma anzi è un pessimo servizio che si rende a Dio (allo spirito) che ne ha bisogno per trionfare nell'eternità. Per esser everamente buoni dobbiamo prima uccidere, rubare, torturare il prossimo e poi pentirci: e tuffarci di nuovo nella tempesta delle colpevoli passioni, per assaporare in seguito la gioia della redenzione, in questa alterna vicenda è la divina dialettica della storia. Un delinquente ravveduto val più di un santo che non conosce il peccato ».

(396) Op. cit. pag. 195.
(397) *I fondamenti*, p. 39.

Digitized by Google

(398) La realtà del male consiste nell'alimentare il fuoco spirituale, nel dare costantemente allo spirito nuova esca, ma essa in se stessa è niente. (399) Ben venga, ben venga il male dunque. Ma l'augurio è superfluo: lo spirito ci pensa ben lui a creare tutto il male, l'ottimo male, che gli occorre. *Pecca fortier et age fortiter*: è la formula riassuntiva, pare, della morale dell'attualissimo. Se questa è la realtà, non posso comprendere come possa sorgere il comune concetto di male, come disvalore, disarmonia, come antitesi vera del bene, del progresso, come negazione o impedimento di sviluppo spirituale. Vediamo se ci viene fatto di sciogliere l'enigma. « Questo nemico — scrive il Gentile — ora apparisce come esterno, e ora come interno al soggetto. Nemico esterno è il male che avvertiamo negli altri, e che in vari modi (educazione) combattiamo, per far prevalere la volontà buona che ci è propria; nemico interno è la nostra bassa cupidigia; l'inclinazione egoistica e irrazionale, che ogni vigile coscienza sorprende ad ora ad ora nel suo proprio fondo, e che si sforza quivi stesso di reprimere e sottomettere alle finalità superiori. Ma nell'un caso come nell'altro il vero nemico è interno, ed equivale all'attuale momento negativo della nostra effettiva realtà spirituale. Il male (il disvalore morale) non è un'entità per sè stante, sì un oggetto di giu-

(398) *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, sec. ed. V; *Alle sorgenti del male*, pp. 140-1.
(399) *I fondamenti*, p. 43.

Digitized by Google

dizio; fuori di questo non è possibile trovarlo. Tutta la realtà di un'ingiustizia non si manifesta (e, cioè, realizza, non vale per quella realtà che essa è, e in quanto realtà morale) se non nella coscienza che la valuta. (400) Ma « quando il male è male, egli è già morto nella coscienza purificatrice che lo giudica ». Perciò, come s'è già veduto, il male non c'è mai. E' bene ogni azione reale, effettuale, del soggetto. Tutto ciò che è voluto è bene nel momento che è voluto. La volontà, l'attività spirituale, è il valore etico, il valore *tout court*. E, poichè l'unica realtà è il voluto, o meglio il volere, l'attività, perciò sparisce ogni nozione di buono e di cattivo, di lecito e illecito, di giusto e ingiusto. Il preteso male è male quando lo si giudica; ma nel momento stesso che lo si giudica tale, non è più male. Il male, in altre parole, è nel giudizio valutativo della nostra coscienza; ma con questo stesso giudizio lo riproviamo e lo facciamo entrare nella sintesi di un bene più alto, in quanto è vinto e spiritualizzato. E, siccome lo spirito è sempre autocoscienza di coscienza e vede e valuta tutti gli atti nel loro divenire, perchè è esso che li pone, perciò il male è sempre vinto, spiritualizzato, espiato nel suo stesso accadere, cioè non esiste mai. Come spiega il Gentile, che vede nella preghiera di Gesù e nella sua dottrina primitiva, la prima affermazione dell'idealismo attuale, — come spiega il « Rimettici i nostri debiti », se tutti i debiti si pagano mentre ven-

(400) *I fondamenti*, p. 39.

Digitized by Google

gono fatti? E ho accennato a quella domanda del *Pater*, perchè esprime la più profonda realtà religioso-morale dell'uomo di tutti i secoli. E domando ancora: come sorge il concetto del male? L'abbiamo accennato altrove: « La vita è una scala infinita dalla terra al cielo, dalla natura allo spirito, e tutta una storia di progresso incessante. Ogni gradino che si salga è bene, e male è arrestarsi all'uno d'essi, per lentezza e ignavia di spirito che pieghi alla natura. Nella vita dello spirito ogni fermata è colpa ». (401) Ma, — per non dire che, certamente, non è questo il concetto del male che vive in ogni coscienza morale, e che una scala è un non senso là dove non esiste nè un primo nè un ultimo gradino, e perciò nessun gradino; nè un principio da cui si parte nè un fine come termine d'arrivo, senza il quale tutti gli atti sono ugualmente bassi o ugualmente alti, perchè manca la misura del valore e, quindi, lo stesso valore; — domandiamo come vi possono essere fermate o rallentamenti nella realtà che è atto, che è spirito, divenire, progresso necessario, essere che è tutto tutto il dover essere. Il male è l'immediato che non si fa, ma è, — ci ripete il Gentile. Ed è male perchè non è spirito. Ma, evidentemente, lo spirito immediato, o la realtà immediata che non è spirito, è una bella chimera, là dove tutto diviene, si fa, è e non è. Lo spirito è sempre mediatamente, e non si vorrà, credo, battezzare come male uno dei momenti della mediazione.

(401) *Discorsi di religione*, III, pp. 325-6.

Digitized by Google

Non è tutto immanentemente buono l'atto spirituale? Dunque è tutto mediazione! Piuttosto non si vede come la mediazione possa essere dialettica o superamento di particolarità da parte dell'universale. La morale è realizzazione dell'universale, perchè è la realizzazione dello spirito. E anche l'individuo è universale, perchè soggetto, spirito, in quanto l'individualità particolare che l'universale eternamente nega e risolve in sè, nella sostanza universale, non è nulla di reale, ma l'ideale momento interiore dell'atto morale. La particolarità è, realmente, un puro postulato? Che cosa sono allora, e dove sono le opposizioni, le guerre, i conflitti fra l'universale e il particolare e fra le diverse particolarità? Com'è possibile la resistenza dell'elemento particolare alla sua universalizzazione? Non è momento della realizzazione dell'universale? L'atto è buono e tutto ciò che è è atto; anche il momento ideale della particolarità è atto, e, quindi, non più particolare, ma universale. Che cosa è l'elemento particolare che lo spirito sopprime per instaurare il valore universale? « Il mio interesse può essere in contrasto con l'interesse altrui solo a patto che l'interesse altrui sia pure mio ». E come possono esistere l'identità e la diversità d'interesse nello stesso soggetto? « Gli individui sentono la loro particolarità egoistica e repellente in quanto convengono e si scontrano, come due atti di giudizi contradditorii, in un oggetto, che sia un identico oggetto di volere; anzi nello stesso volere, stando l'uno per l'af-

Digitized by Google

fermazione, e l'altro per la negazione ». (402) Com'è possibile? L'atto è uno, il volere è uno, come soggetto e come oggetto; nell'atto unico si dovrebbero scontrare, anzi l'atto unico dovrebbe essere, due giudizi contraddittorii, la negazione e l'affermazione! Dice ancora il Gentile: « La particolarità del volere consiste in quella negazione della propria affermazione che è insita nella natura stessa di quella e senza la quale questa non sarebbe atto ma fatto; non azione dell'uomo, ma l'essere delle cose particolari ». (403) Ma perchè la negazione della affermazione universale deve essere particolarità? Ancora: « La società — gli accordi, i conflitti sociali, i contrasti d'interessi e d'aspirazioni — non è *inter homines*, ma *in interiore homine*, e tra gli uomini è solo in quanto tutti gli uomini sono, rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo, che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento: il patrimonio dell'umanità ». (404) Ecco: come nell'atto unico che è tutto universale possano coesistere le particolarità sempre vinte e mai vinte, come moltitudine di elementi infinitamente vari, discordanti e contradditorii, qual'è la società reale che siamo noi, non posso comprendere. E anche una volta ha ragione l'Aliotta: « L'esperienza ci dà varie anime giunte a un grado diverso di sviluppo, mentre il ritmo dialettico non ci offre che un solo

(402) *Op. cit.*, p. 46.
(403) *Op. cit.*, ivi.
(404) op. cit. ivi.

Digitized by Google

processo, e in ogni suo momento un solo grado di sviluppo: La simultanea esistenza di fasi diverse di sublimi eroismi e di bassezze morali, di energiche volizioni e di vili abbandoni, è inesplicabile con la dialettica, che tutto riduce a una serie unica. Io penso un'infinità di altri individui, che giudico peggiori o migliori di me dal punto di vista etico, penso i martiri e penso i delinquenti, che vivono insieme nella simultaneità dell'attimo fuggitivo; se formassimo una unica coscienza, le azioni altrui, che mi ripugnano, dovrebbero apparirmi come momento superato della mia stessa vita, e identificarsi con quelle di cui assumo la responsabilità, e gli eroismi degli altri dovrebbero mostrarsi a me, non come atti reali fuori della mia persona, bensì soltanto come forme superiori di vita, a cui desidero elevarmi, confondendosi col mio avvenire ». (405) La mia critica è più radicale: io nego la possibilità stessa dell'esistenza della particolarità nell'atto, il quale se è, è universale; nego la possibilità della dialettica, quindi; nego soprattutto, la concepibilità del male, là dove non si possono scorgere che momenti reali del bene. E' inutile: se non si ammette una norma della moralità, con la quale io possa entrare in conflitto o in armonia, riconoscendola o disconoscendola; se non si ammette un bene come presupposto del nostro volere, un bene come dover essere, che ogni individuo personale debba instaurare e ricreare in sè, seguendo precisamente la

(405) *Op. cit.*, pp. 161-62.

Digitized by Google

norma morale oggettiva; se non si ammette che gli individui particolari sono reali e realmente limitati e possono amare l'individuale in contrasto con l'universale, il bene economico in contrasto col bene etico; se non si ammette, come dimostravamo altrove, un fine e, quindi, un valore ultimo delle azioni umane, che siano buone o cattive secondo e a misura che ad esso si avvicinino o da esso si allontanino, non è concepibile nessuna moralità. Ha scritto il Gentile: « Una conoscenza tutta necessariamente vera avrebbe lo stesso valore d'una condotta tutta ugualmente buona; cioè nessun valore: poichè nella sua necessaria determinazione si dimostrebbe vita naturale, non vita dello spirito. Il quale si distingue dalla natura perchè processo libero; e verità, quindi; ma che non è verità immediata e necessaria, ma verità che trionfa dell'errore, e così, secondo che s'è già visto, bene che ha ragione del male ». (406) Noi avremo da fare parecchie riserve prima di accettare assolutamente questa considerazione, ma essa è certamente vera se si riferisce a una realtà che diviene e non ha attuato tutto il suo essere come verità e come bontà. E' vera riferita al Gentile. E siccome, nel suo sistema, non sono concepibili nè l'errore nè il male, tutte le cognizioni saranno necessariamente vere, e tutte le condotte necessariamente buone; tutte ugualmente buone, perchè tutte, ugualmente, processo, atto, divenire, libertà, universalità. Cioè tutte, anche secondo lui, senza valore, tutte egualmente amorali.

(406) *Osservazioni*, p. 209.

Digitized by Google

Eppure l'idealismo attuale presume di essere l'unica concezione veramente etica della vita. Per esso tutto è morale: la moralità non è una sfera della realtà, ma la realtà. La morale « è la concretezza, e perciò il culmine dell'atto spirituale, dove si moralizza, cioè effettivamente si attua ogni altro momento dello spirito ». (407) Ottima esigenza, espressa variamente in molte belle pagine dal Gentile, ma, date le sue premesse, condannata a restare pura e semplice esigenza. Vediamo, a ogni modo, come il Gentile la svolge e la mostra attuata nel suo sistema.

Tutta la vita dello spirito è essere identico al dover essere, che gli è dentro. « Il male non è opposto all'ideale; ma è il reale che è interno all'ideale che si realizza appunto come negazione del suo reale. Il mondo, così, si idealizza, si spiritualizza, si illumina tutto per diventare mondo della libertà, mondo spirituale, mondo morale ». È secondo lui, la concezione cristiana della realtà. E continua: « mondo morale in atto, mondo che è reale in quanto si realizza, ed è morale *in fieri*: atto morale ». (408) Tutta la realtà è libertà, e, quindi, eticità. « In quanto atto, e non fatto, la realtà morale si può definire: *libertà*. La quale vuol dire: 1° mediazione; 2° universalità. « Libero è lo spirito in quanto processo, in cui l'essere non è al principio, nè alla fine, ma nell'unità del principio con la fine. Io voglio liberamente in quanto nè io mi stac-

(407) *I fondamenti*, p. 60.
(408) *Discorsi di religione*, III, p. 103.

Digitized by Google

co dal mio volere come effetto della mia attività, nè il mio volere si stacca da me ». (409) Io sono in quanto il mio essere è mediazione, in quanto cioè, l'Io è realizzazione che il realizzante fa di sè medesimo. Automeditazione creatrice, libertà assoluta. E, perciò, anche universalità. « Giacchè la mediazione questo realizza: l'universalità del soggetto che si pone nell'atto ». L'operare spirituale è attuazione dell'io, affermazione di sè; idealizzazione dell'oggetto immediato, o di sè come oggetto immediato e particolare, e quindi posizione dell'oggetto concreto, di universalità concreta nella e per la mediazione. Questo è sempre il pensiero; riduzione del particolare sotto l'universale, categorizzamento. E questo è il volere o atto morale. « Affermarsi, ma affermarsi come l'atto stesso dell'affermarsi; e cioè negare la propria presunta o astratta soggettività particolare, per essere soggettività concreta, universale. A questo patto siamo liberi ». (410) Ma si capisce dal fin qui detto che noi non siamo naturalmente liberi: la libertà ce la conquistiamo; la nostra è, quindi, libertà morale. Tutta la vita dello spirito è conquista, cioè realizzazione di se stesso attraverso la negazione della sua immediatezza.

Ecco uno dei concetti, sui quali insiste maggiormente il Gentile. A dimostrazione di esso, egli richiama il concetto dello spirito come processo logico, che è quanto dire mediazione e conquista, e si ap-

(409) *Op. cit.*, p. 105.
(410) *Op. cit.*, III, p. 106.

Digitized by Google

pella all'esperienza individuale e sociale, alla storia dell'individuo empirico e a quella dell'umanità come progressivo affrancamento da schiavitù d'ogni genere attraverso una graduale elevazione dalla vita particolare alla sfera delle cose universali, dei valori, degli ideali, mediante l'assoggettamento a una legge che ci trae sempre più in alto. L'universalità, è, perciò, mediata, conquistata. L'universale è la legge, come legge della volontà; ma la legge che ha valore per noi è la legge a cui si riconosce il valore mediante un giudizio pratico. Citiamo ancora: « Ogni universale è universale vivo, concreto, ossia vero universale solo se non preesiste all'atto, di cui è l'universalità, e se è il prodotto, anzi la stessa vita, o realizzazione dell'atto stesso: e quindi non è immediato, come tutto ciò che si presuppone, ma consiste nella stessa mediazione » (411), come tutto ciò che si pone. Nulla precede l'atto: quello che gli idealisti chiamano « ideale », non è ciò che quella parola significa per noi: una meta da raggiungere, anteriore all'atto che vi tende; ma è immanente all'atto positivo della nostra personalità. E' l'atto stesso: tutto il reale e tutto l'ideale insieme, tutto creazione (non creatura, ma creazione) dello spirito che è universale, assoluta autoctisi. L'atto che non si conforma a nulla, che non è misurato da nulla, che non si riferisce a nulla, a nessun fine e nessun principio. Non ha nulla davanti a sè, nulla, cioè, che possa giudicarlo, valutarlo. E' la

(411) *Op. cit.*, pp. 110-11.

Digitized by Google

vera spiritualità. « E morale qui non ha altro significato se non quello di *spirituale*, ossia *avente un valore*, o altrimenti, un pregio assoluto, in guisa che nulla gli si possa preferire, ed esso quindi obblighi e s'imponga in maniera categorica ». La quale moralità non è forma speciale di spiritualità: essa « investe ogni momento della vita dello spirito, che non può non essere di valore assoluto: valore inintelligibile, se non corrisponde a un dover essere imprescindibile *hic et nunc*, in virtù della libertà ». (412) « Il bene, in conclusione, è il valore dello spirito nella sua attualità dialettica ». (413) E' assoluta libertà, universalità perfetta, che ha in sè tutta la sua ragione di essere e di operare, che liberamente e necessariamente si pone, cioè si media, si giudica e valuta. Si valuta? In base a che? Secondo quale criterio? Qual'è il principio immanente per cui si può mediare sempre in meglio, di fase in fase più perfetta, cioè esistere come *autocoscienza progressiva*, si giudica e si valuta ascendendo? Qual'è in altre parole, la *ratio essendi*, la *ratio cognoscendi* del suo progredire, del suo volere e valutarsi? Questo è per me, uno dei più gravi problemi dell'idealismo attuale: dove è, quale è in esso, il principio del valore e della valutazione del giudizio morale? La creatività, l'attività effettuale non è, in sè e per sè, morale; accanto al fare che è fare, esiste un fare che è disfare; il furto, per es.

(412) *I fondamenti*, p. 35.
(413) *Op. cit.*, p. 38.

Digitized by Google

l'omicidio, la calunnia; neanche il divenire non è in sè morale: anche il vizio diviene; tanto più perchè il divenire è perchè deve essere, deve essere perchè è. Parla spesso di legge, di autorità assoluta, di ideale da attuare il Gentile. « L'uomo non è morale, ma si fa, e si fa riconoscendo non a parole, ma nelle opere, la legge, l'universale, che è oggetto della sua attività soggettiva ». L'uomo è uomo negando, sdegnando di essere quel che è, e volgendo gli occhi all'ideale che deve realizzare. E se questo ideale lo confondesse con quello che è già, egli si acqueterebbe così perfettamente nel suo essere da addormentarsi nel sonno profondo della pietra ». (414)

Sono parole, *prætereaque nihil*. L'uomo nella sua particolarità (ideale) è sempre la migliore, l'unica possibile posizione dello spirito; nella sua trascendentalità è lo spirito stesso; che non nega nè sdegna nulla: diviene si fa, come *hic et nunc* deve e può divenire e farsi, senza possibilità di addormentamenti, di quiete. E' un farsi che va da sè, sempre nel modo migliore, colla stessa necessità, collo stesso ritmo, di momento in momento, di fase in fase, senza intoppi, senza possibili variazioni: è sempre tutto e solo quello che deve e può essere: diviene perchè è divenire, si fa perchè è farsi.

Quando si pensa che « tutte le autorità si fondano nell'autorità ond'è rivestito dentro ciascuno di noi, nel seno dello spirito, che è... il vero sovrano, la uni-

(414) *Discorsi di religione*, p. 135.

Digitized by Google

versale persona », e che lo spirito è il soggetto della legge, la forza che la fa eseguire, (a chi?) e il termine di essa, perchè la legge è pel soggetto l'atto stesso del suo realizzarsi; ed il soggetto, « che la pone nella sua realtà, osservandola e che la pone nella idealità del suo valore osservandola liberamente »; e che, come l'universale è l'ideale, anche il dovere scaturisce dall'atto spirituale senza esserne, perciò, mai il presupposto, a cui l'atto debba conformarsi; — ecco, che noi vediamo dileguarsi a poco a poco, senza residuo, e legge e dovere e autorità, per non avere più davanti a noi che l'*atto*, il quale, precisamente come il *fatto* del positivismo, non ha valore alcuno, perchè è quello che è, quello che deve essere, nell'unico modo, ripeto, che deve e può essere; puro atto messo sopra una via, o meglio, creantesi a volta a volta una via, che non ha termine perchè non ha principio, che non ha nè in sè, nè fuori di sè un principio di valutazione, un ideale da attuare che sia la misura delle fasi del processo, senza una norma a cui conformarsi, un dovere da adempiere, un valore insomma: è questa la più assoluta e radicale amoralità che si possa concepire.

La vita mortale è conquista. Conquista dice lotta, sacrificio, sforzo, rinuncia. Concetti, tutti questi, che troviamo infinite volte nelle pagine morali del Gentile, ma ai quali non si può assegnare, nell'idealismo, nessun senso plausibile. « La coltura — e tutta la vita nostra è coltura, — come vita dello spirito, è sforzo, lavoro, ma — aggiunge il Gentile — non è pena ».

Digitized by Google

E perchè non è pena? Perchè « quello che noi dobbiamo volere, è quello stesso che precisamente vogliamo; ma noi vogliamo quello appunto che dobbiamo volere ». (415) A che si riduce il compito, la missione dello spirito? A dover volere quello che vuole e non può non volere! Il lavoro è « la libertà » « la celebrazione dell'essere »; la formazione dello spirito, il divenire, insomma, di ciò che è assoluto divenire, l'essere autocoscienza di ciò che non può essere se non autocoscienza. Un lavoro molto faticoso ed esigente uno sforzo colossale, come si vede! La mediazione — quante volte dobbiamo ripeterci! — è la natura stessa dello spirito, che è, per definizione, oggettivarsi continuo e spontaneo e continuo e spontaneo risoggettivarsi. La realtà, la vita è tutta in questa formula: « L'universale soggetto si oggettiva, cioè, si particolarizza; l'oggetto si soggettiva cioè torna a universalizzarsi », perchè tale è la sua natura: senza sforzo, dunque, senza lotta, senza sacrificio; dov'è la moralità? La vita dello spirito è educazione istruttiva, dice il Gentile. « Il contenuto del dovere umano è questo di essere uomo, realizzare la natura umana, che è la stessa natura dell'essere universale: lo spirito. Ma lo spirito è sapere, autocoscienza, è però coscienza. Il perfezionamento umano, pertanto, questa realizzazione di sè che è il dovere unico dell'uomo consiste nel processo dello spirito attraverso il sapere. Questo processo, che è la volontà, è lo *studio*, il sapere come

(415) *La riforma della educazione*, pp. 134-136.

Digitized by Google

opera nostra, come conquista ». (416) Conquista? Sviluppo spontaneo, e necessario, è forse conquista? Conquista morale? « Tutte le dottrine morali, dice ancora il Gentile, si appellano all'ideale, come negazione del naturale egoismo, sacrificio della particolare individualità ». Si capisce. Ma, nell'idealismo, l'egoismo, il male, la particolarità sono assorbite nell'universalità senza concepibile sacrificio: chi sacrifica? chi, se non esiste che l'atto nella sua necessaria libera natura dialettica; l'atto che non può riprovar nulla, perchè tutto quello che ha posto è necessario fattore di progresso e, quindi, di moralità? se la mediazione non è che la sua essenziale, essenzialissima dialettica, cioè proprio la concretezza dell'atto, la realtà stessa dell'attività spirituale?

E i problemi morali diventano come la morale, e, conseguentemente, un non senso. Ha scritto il Gentile che tutti i problemi morali sorgono (sul terreno dell'esperienza) dalla opposizione assoluta in cui l'Io empiricamente considerato si distingue da tutte le persone « e deve tuttavia instaurare, come suprema aspirazione del suo proprio essere, un'armonia, un'unità, con tutti gli altri e con tutto l'altro ». I problemi morali sorgono « in quanto avvertiamo l'irrealtà del nostro essere concepito empiricamente come Io che si opponga alle persone diverse e alle cose che lo circondano, e in cui pure si attua la sua vita ». E come si risolvono? « Non si risolvono, se non quando

(416) *Sommario di pedagogia*, vol. II, p. I, pp. 51-2.

Digitized by Google

l'uomo arrivi a sentire i bisogni altrui come i bisogni proprii, e la propria vita quindi non chiusa entro l'angusta cerchia della sua empirica personalità, ma intesa sempre ad espandersi, nell'attuosità di uno spirito superiore a tutti gli interessi particolari ». (417)

Cioè, in povere parole: quei problemi si risolvono negandoli radicalmente, vale a dire dichiarando non esistenti le distinzioni sulle quali sorgono. Ridotte le persone ad una sola persona assoluta e infinita, risolta la moltiplicità nell'unità trascendentale, i problemi morali sono belli e svaniti.

Svanisce anzitutto il fondamentale fra essi: *com'è possibile il male?*

Un divenire come quello dell'idealismo attuale, per quanto mediazione, incremento di universalità, non può essere nè buono nè cattivo, perchè, dica ciò che vuole il Gentile, è affatto istintivo, naturale, necessario, di necessità assoluta. Poichè esso non è libero nel senso che possa comunque dare la sua adesione al suo opposto, cioè alla particolarità, all'inazione, o che possa essere diverso nei suoi atti da quello che è, da come diviene; cosa affatto assurda; ma è libero perchè dotato di autonomia, che è assai diversa dalla libertà. « La libertà di cui si parla prima di Kant (e dopo non se ne parla più? e il Rosmini, e il Gioberti, per non citare che due nomi cari al Gentile?), è la libertà della volontà che è libera perchè ha di fronte la legge e può conformarvisi o dissentirne;

(417) *Teoria dello spirito*, cap. II, p. 12.

Digitized by Google

l'autonomia è l'affermazione dell'unità radicale e inscindibile dei due termini: è la libertà del volere che è libero, perchè non ha di contro a sè, ma in sè, la legge, e non può non conformarvisi se realizza sè medesimo». (418) E lo spirito realizza sempre necessariamente sè medesimo. Il volere coincide col conoscere, che è la verità, e quindi, il Bene, la creatività, la spiritualità effettuale.

Svaniscono tutti i problemi che riguardano i doveri verso gli altri, perchè gli «altri» non sono reali, essendo empirica la molteplicità di soggetti che non siano risolti senza residuo nell'unità.

Svaniscono anche e perdono ogni significato tutti i problemi che sorgono sul dovere fondamentale che ha l'uomo di *essere uomo*, come unità da conquistarsi faticosamente, perchè l'uomo non può non essere sempre l'*uomo* perfetto, in cui l'ontologia coincide colla deontologia, il soggettivo coincide coll'oggettivo, l'essere col piacere, il mondo sensibile col mondo intelligibile, l'egoismo coll'altruismo, il bene col male. Assoluta amoralità, e, quindi, assoluta impossibilità di un'etica che non sia semplicemente la radicale dichiarazione della nullità di tutti i problemi morali. E tocchiamo un altro punto delle dottrine etiche dell'idealismo.

Scrive il Gentile: «L'universalità della volontà libera è il bene. Ma questo bene non è il bene eudemonistico. La felicità, come fine naturale dell'uomo,

(418) *Osservazioni*, p. 201.

Digitized by Google

rientra nel quadro della natura »; il che vuol dire che è irreale, fantastica. La felicità non preesiste alla sua tendenza, non la condiziona, non la genera; e neanche la segue, appagandola, come, per es., premio della virtù. « Al falso eudemonismo, che è quello naturalistico, convien sostituire il vero, l'eudemonismo spiritualistico ». Così: « La felicità a cui il valore tende non è la condizione di esso, ma la stessa realtà che esso realizza: la quale è felicità, poichè è pienezza di essere, perfezione; ma non essendo di qua dal volere, è morale, coincide appunto colla stessa virtù o atto libero del volere ». (419) Ecco, anche noi sosteniamo che il fine delle azioni umane non dev'essere, direttamente, il bene eudemonistico, sibbene l'accrescimento dei valori della persona, e che, in questo senso, ma solo in questo senso, la virtù è premio a se stessa, la felicità è nell'atto buono. Noi sappiamo, — se l'ha detto insuperabilmene S. Agostino — che in ogni peccato c'è la pena del peccato e in ogni atto virtuoso il premio della virtù. Un premio adeguato? E basta quel premio per appagare il nostro bisogno di felicità? Ecco le questioni. Vediamo di rispondere.

L'uomo ha due esigenze, cioè due aspirazioni, dalle quali non si può liberare, che sono, tutte e due, profondamente morali: l'esigenza alla piena giustizia, e l'esigenza alla perfetta felicità; le due, sono, in fondo, un'aspirazione unica: il *perfectum bonum* è la fe-

(419) *Discorsi di religione*, III, pp. 119-121.

Digitized by Google

licità nella giustizia. La prima è stata sviluppata, come è noto, magistralmente da Kant, che, guardandola in tutta la sua ampiezza e profondità, fu portato a dover ammettere l'immortalità dell'anima, come condizione *sine qua non* della moralità; l'altra rappresenta il tema centrale della speculazione greca e uno dei temi fondamentali di tutte le filosofie. Che cos'è la felicità? « E' l'accordo fra tutti gli elementi della persona » — l'ha definita bene il Varisco. Noi facciamo una piccola aggiunta: « e l'attuazione della piena giustizia »; appunto perchè gli elementi della persona, in quanto serie di atti personali, aventi tutti, anche per noi, un valore morale, esigono la corrispondenza infinita del premio alla virtù. Il Varisco aggiunge: « Se una tale felicità non fosse conseguibile, non sarebbe conseguibile neanche il valore; anche il valore consiste infatti nel medesimo accordo ». (420) Ebbene, si può parlare sul serio di felicità nell'idealismo?

Già sappiamo che in esso l'individuo empirico, come distinto dall'Io trascendentale, non ha valore, e la sua pretesa di una felicità distinta da quella del soggetto unico è priva di ogni razionale fondamento. Il giusto sciagurato che deplora il dissidio tra il merito e la fortuna, ed esige che questi ed altri e più profondi e urtanti dissidi vengano finalmente composti, è vittima di un falso vedere, giuoca di fantasia, non si è inalzato ancora al punto di vista dell'idealismo nel quale tutto tutto è a posto e tutto si com-

(420) *I massimi problemi*, Conclusione, p. 231.

Digitized by Google

pone nella migliore delle armonie. Lasciamo dunque stare l'individuo empirico. Ma si può parlare di felicità dell'Io trascendentale? Ecco; la felicità è trionfo dei valori, è coscienza di virtù morali, è comunicazione amorosa di persone; — e noi non troviamo nulla di tutto questo nell'atto puro dell'idealismo della immanenza. Davanti allo spirito nulla ha valore e nulla ha disvalore. Il Gentile è sempre persuaso che nel suo idealismo trovino soddisfazione tutti i diritti della individualità, ad eccezione di quelli derivanti da un concetto fantastico dell'individuo tra individui. Sono fantastici, si capisce, tutti i diritti che si fondano sulla distinzione di ciascuno di noi da tutti gli altri! Noi non siamo che la concretezza dell'atto. L'abbiamo già veduto: l'atto è il processo in cui il soggetto particolare si risolve. Il soggetto particolare collabora all'atto, col risolversi nell'atto stesso, perdendo la sua particolarità. Cosicchè nell'idealismo il particolare è una astrazione.

E' lo spirito che in noi pensa e sente, teme e spera, vuole e opera, ed ha una responsabilità, diritti e doveri, afferma il Gentile. Ma responsabilità davanti a chi? diritti di fronte a chi? doveri verso chi? E che cosa può temere e sperare, se esso è il *faber* della sua fortuna e non può non essere il migliore dei fabbri, e celebra eternamente la sua libertà senza ostacoli? Celebra senza spettatori, celebra perchè la sua natura è di celebrare, com'è quella delle api di fare il miele e quella degli uccelli di fare il nido, checchè protesti in contrario il Gentile. Quali sono le

Digitized by Google

sue virtù morali? Crea, e, nell'atto di creare, divora le sue creature; pone indifferentemente il bene e il male, il dolore e la gioia, gli eroi e i delinquenti; dà alle sue creature esigenze indistruttibili di immortalità e di giustizia che non verranno mai soddisfatte. Questa la vita dello spirito. Se la felicità può essere la sua, non è certamente felicità morale, felicità spirituale, fondata sui valori, come beatitudine nella giustizia.

La morale non è in funzione dell'eudomologia, ma questa però, rientra finalmente, in quella, poichè la vera felicità si confonde col valore. E l'idealismo è la negazione di questo, e, conseguentemente, di quella.

A completare questi cenni intorno alle teorie morali del Gentile — nella esposizione delle quali il desiderio di chiarezza e di completezza ci ha fatto commettere, non me lo nascondo, qualche ripetizione di cui non so pentirmi — giova dire brevemente del concetto gentiliano del diritto e vedere, pur brevemente, quali sono, secondo lui, i rapporti che passano fra il volere morale e il volere giuridico.

« Il diritto può dirsi *la natura nel mondo della volontà* ». (421) La natura è, cioè, nel mondo del valore attuale, il *voluto*, come nel mondo del pensare è il pensato. Nella dialettica della volontà, o dell'attività morale, bisogna distinguere momenti diversi. Volere è volere un oggetto, che è, poi, niente altro che un modo di

(421) *I fondamenti*, p. 67.

Digitized by Google

volere del soggetto: voglio passeggiare, leggere, scrivere, ecc. Come il pensiero pensa sempre il pensiero, così la volontà vuole sempre la volontà. (Noi sappiamo del resto che la distinzione di volontà da pensiero non è reale: il pensiero è anche volontà e reciprocamente).

« Il volere è nell'atto suo unità di questi due termini: volere come volere e volere come voluto ». (422)

Il voluto è la legge del volere; legge, non come interna ad esso e come momento di esso o legge morale, ma come staccata dal volere e considerata in se stessa astrattamente. « Il distaccarsi del voluto dal volere trasforma evidentemente l'attuale voluto nel già voluto, senza sottrarlo perciò alla dialettica del volere ». La ragione è chiara: « Se il voluto vi si sottraesse, è chiaro che cadrebbe nel nulla, poichè l'essere è della dialettica spirituale; e uscire realmente dal circolo di questa dialettica non può essere altro che annientamento. Ma il voluto non si annienta; e non si annienta perchè esso stesso è spirito, ancorchè in forma negativa. Esso, cioè, non è annullato, ma semplicemente negato; e perciò conservato nella sua negatività ». (423) E' conservato come contenuto di volere, come il già voluto che non è volere: « non è più volere, ma contenuto di volere; non è più legge ma contenuto di legge; non è più libertà che è forza, ma forza senza libertà; non è più oggetto che è

(422) *Op. cit.*, p. 57.
(423) *Op. cit.*, p. 58.

Digitized by Google

soggetto, ma oggetto opposto al soggetto ». (424) E' forza che già era libertà, e ora è limite della libertà; è oggetto, ma in forma da non potervisi riconoscere, e, quindi, come opposto al soggetto. E', come si vede, uno dei soliti cammuffamenti dell'Io; cammuffamenti così abilmente eseguiti, che il mascherato, sulle prime, non è in grado di riconoscere sotto la maschera se stesso! E pensare che è autocoscienza infinita, eternamente presente in ogni suo atto e, quindi anche nell'atto di cammuffarsi!

Ebbene: « questo voluto, come volere già voluto, è il diritto in senso stretto che si può dire una volontà già realizzata, diversa dalla morale in ciò, che questa è volontà che si realizza ». (425) Non dicevamo sopra che il diritto è la natura nel mondo della volontà? La natura nel mondo del pensiero è il passato, l'errore; nel mondo della volontà, parrebbe che dovesse essere, analogamente, il male: *error, sive natura.* Ma non è. « Il « già voluto » in tanto è, in quanto c'è già il volere che lo contrappone a sè, lo nega nella sua particolarità, che è la sua obiettività astratta. Perciò abbiamo detto che il già voluto è contenuto del volere: contenuto, quindi, inconcepibile fuori del volere stesso nella sua attualità ». (426) « Il diritto è diritto in quanto noi lo sentiamo come coattivo; legge della nostra volontà, senza che sia la no-

(424) *Op. cit.*, pp. 58-59.
(425) *Op. cit.*, p. 59.
(426) *Op. cit.* p. 60.

Digitized by Google

stra stessa volontà ». Insomma: lo spirito vuole e crea un voluto; il quale non si riconosce come creatura del volere, nè questo — per uno strano giuoco, che si rinnova sempre, dell'autocoscienza — può riconoscersi, sulle prime, come creatore della sua creatura, e si lascia imporre da essa. Ma la obbiettività astratta, la particolarità come tale, nella sua immediatezza, non è la natura; errore cioè per il pensiero, male per la volontà? No. « Come momento interno all'atto del volere (morale), il diritto rientra nella dialettica di questo, non come l'elemento negativo, anzi come l'elemento positivo, ma astrattamente positivo, del volere stesso ». (427) Il diritto starebbe alla morale come la religione alla filosofia? Vediamo. « La dialettica dell'atto spirituale non importa soltanto il non essere dello spirito (il male) ma anche questo essere, senza di cui non sarebbe possibile quella posizione di sè, in cui l'atto spirituale consiste. La volontà che non fosse volontà non potrebbe realizzarsi come tale; ma non si potrebbe realizzare neppure una volontà che fosse già volontà. Sicchè l'opposto della volontà che è in quanto diviene, è duplice: volontà che non è, e volontà che è; e la volontà attuale non nega soltanto quella che non è, ma anche quella che è: nega la prima essendo la seconda, e nega la seconda essendo la prima; giacchè essere davvero volontà (volere attualmente) questo appunto significa: essere non essendo, e non essere essendo volontà ». (428) Da que-

(427) *Op. cit.*, p. 61.
(428) *Op. cit.*, pp. 60-61.

Digitized by Google

ste parole pare che il diritto si avvicini più al concetto dell'arte che a quello della religione, mentre in altri passi esso tiene più della religione che dell'arte. E' probabile che, nel campo pratico, perchè si possa riempire lo schema postulato dalla dialettica, un fattore debba rappresentare due parti, e che questo fattore sia naturalmente il diritto, che si deve, quindi, riguardare come immediato astratto soggetto e come immediato astratto oggetto, corrispondentemente all'arte e alla religione della sfera teoretica.

Riassumendo: la volontà che non è, è il male; la volontà che è, è il diritto. Queste due volontà, separabili solo astrattamente, vengono risolte nel volere come realtà concreta, dove « c'è posto sì pel male che è non essere della volontà (particolarità), e sì pel diritto che è essere della volontà (universale) ». (429) Così che il volere morale, come vita attuale dello spirito che, con unico processo, particolarizza l'universale e universalizza il particolare, non sarebbe che sintesi del male e del diritto? Precisamente, proprio come nel mondo del pensiero, questa è la sintesi di arte, religione ed errore. Riavvicinamento un po' strano, come si vede, ma dobbiamo essere abituati, ora, a certi paradossi.

E' morale, dunque, la volontà che si realizza, è giuridica la volontà già realizzata. Il diritto è il nostro stesso essere realizzato, ma noi non ci riconosciamo in esso, non vi riconosciamo la nostra attività

(429) *Op. cit.*, p. 61.

Digitized by Google

che è libera, mentre il nostro essere realizzato è necessità (*factum infectum fieri nequit*) « e l'attribuiamo a un'altra volontà (divina o umana) ma più forte della nostra ». (430) Gli è perchè essa ci si presenta in tutta la sua ferrea necessità come antagonistica alla nostra libertà; ci si presenta come *dura lex* nella sovranità, nello Stato, che sono sue incarnazioni. Come s'è veduto, lo Stato non è *inter homines*, ma *in interiore homine*.

« Non è quello che vediamo sopra a noi, ma quello che realizziamo dentro di noi, con l'opera nostra di tutti i giorni e di tutti gli istanti; non soltanto entrando in rapporto con gli altri, ma anche semplicemente pensando creando col pensiero una realtà, un movimento spirituale, che prima o poi influirà sull'esterno, modificandolo ». (431) Noi, però, non ci accorgiamo di questa nostra continua creazione e riguardiamo la creatura come opposta al creatore, appunto perchè ci si presenta, ed è, non come la volontà nella sua libertà, ma come la volontà nella sua legge. Ecco perchè sentiamo il diritto come coativo. Esso è la nostra volontà, il voluto, che distaccato dal volere in atto, per forza di astrazione, ci si impone, come s'impone, in qualità di Dio, l'oggetto considerato come puro oggetto. Naturalmente la volontà morale risolve continuamente in sè la volontà giuridica con lo stesso atto con cui il pensiero risolve in sè la

(430) *Ivi.*
(431) *Discorsi di religione*, I, p. 34.

Digitized by Google

religione. Nascono anzi, pare, a un parto, Dio, diritto, Stato, Sovranità, e coll'identico atto di soggettivazione si risolvono nella concretezza dell'attualità del pensiero morale. Poichè i processi non sono due ma uno: teoretico e pratico insieme. Come è eterna la fase, il momento dell'oggettivazione astratta (Dio, diritto), così è eterno il momento della risoluzione dell'astratto nella sintesi a priori logica e pratica insieme. Per ciò che riguarda la risoluzione pratica il Gentile scrive con grande efficacia e limpidamente: « Nella storia, dove tutta la vita spirituale si attua, il diritto si libra tra la morale da cui sorge e la morale a cui mette capo: e ogni momento della storia, così nell'individuo come nell'insieme degli uomini che sono tutti un individuo, è un momento di moralità che risolve una situazione giuridica per farne nascere una nuova. Ogni organismo di rapporti giuridici è come un sistema della natura, che l'attività dello spirito ha creato, e che nell'attività dell'Io tornerà a riassorbirsi, come elemento d'un ulteriore ampliamento e potenziamento del regno dello spirito ». (432) Rimandiamo a sotto qualche osservazione che qui cadrebbe a posto. Il diritto è, dunque, il voluto che si impone e si oppone come legge obiettiva al libero volere. Il Gentile si fa un'obbiezione: — Oltre la legge obiettiva del diritto, c'è la legge non meno obiettiva della morale. In che dunque consiste la differenza del diritto dalla morale? — La domanda è importante. Lo

(432) *I fondamenti*, p. 67.

Digitized by Google

spirito, come diritto, è categoria meramente gnoseologica o è reale momento eterno dello spirito distinto dal suo momento morale? E' evidente che se lo spirito, come diritto, fosse reale, la sua legge non si distinguerebbe dalla legge morale se non a patto che venga dichiarata non reale la legge morale. La quale, come s'è veduto, è non solo reale, ma il coronamento, l'anima profonda della realtà tutta. Perciò bisogna concludere che la categoria giuridica ha carattere meramente gnoseologico. « La legge, nella sua attuale realtà, è e non può essere se non morale: ma nell'atto, onde la legge è realmente legge, e in cui perciò deve dirsi che consiste la sua realtà, essa non è soltanto legge: cioè non è più soltanto quella legge con cui da noi si agguaglia il diritto. Essa infatti si attua mediante la volontà attuale, che è libertà; quella libertà, che, considerata a sua volta astrattamente e perciò rispetto a una legge pure astratta, ci apparisce come l'opposto della legge, e che è infatti la concretezza dell'autocoscienza, l'energia onde l'Io si pone » (433). Il Gentile non poteva determinare meglio la sua teoria della legge morale in rapporto al diritto. La posizione del voluto di fronte al volere, del già voluto di fronte alla volontà attuale, è posizione gnoseologica destinata a risolversi nella concretezza dell'atto volitivo, che differenzia il diritto dalla morale. Ecco perchè gli atti giuridici vengono sempre sottoposti alle valutazioni morali. « La legge trova sempre innanzi a sè la volontà pronta a giudi-

(433) *Op. cit.*, p. 68.

Digitized by Google

carla moralmente, e quindi a temperarla, se è da lei, con l'equità, o a modificarla e riformarla. Nè la coscienza morale potrebbe mai contrapporsi alla disposizione della legge e agire su questa, come fa di continuo nel suo svolgimento, se alla legge che venga a contatto con la volontà in quel rapporto spirituale, in cui solo è possibile che attinga la sua realtà, non fosse proprio l'eticità che la coscienza morale ha l'ufficio di valutare ». (434) Nella realtà esiste quindi medesimezza di diritto e morale. Gnoseologicamente c'è però distinzione fra i due. Guardiamo un po' in faccia il diritto come categoria meramente gnoseologica. E' diritto, cioè legge, ogni volere già voluto? Ogni azione, considerata come già posta, è legge dotata di valore giuridico? Il furto fatto, la rapina eseguita, la calunnia perpetrata sono diritto? Certo, data la definizione e lo svolgimento gentiliani del concetto del diritto. E anche perchè, nella realtà, il furto, la rapina e qualunque delitto sono, come attualità di volere, essenzialmente morali, e il diritto non è che la morale astrattizzata, per così dire, o fissata staticamente. *Ciò che è diritto dal punto di vista statico, è morale da quello dinamico.* E allora che senso può avere la frase: « la volontà tempera, modifica, riforma la legge? » Lo spirito riforma se stesso? Il già voluto è riformabile e da riformarsi solo per il fatto che è *già voluto?* Non è originariamente la legge giuridica un atto etico, in quanto non può avere se non quel fine immanente che è *unum et idem* coll'atto spi-

(434) *Op. cit.*, p. 70.

Digitized by Google

rituale? anzi non è essa sempre il contenuto dell'atto spirituale? Originariamente è assolutamente buona ogni legge, ogni voluto, e non vedo la ragione perchè *il solo fatto* d'essere già voluto tolga al volere la sua assoluta bontà.

La risoluzione e, attraverso questa, la creazione, le capisco, la riforma no. Il già voluto è la natura, nel mondo della volontà, ed è proprio della natura di venir risolta continuamente nello spirito, il quale non ha nessun'altra attività di fronte ad essa. Ma queste ultime osservazioni sono quisquilie, e il Gentile ci potrebbe rispondere che la risoluzione è graduata, cioè non rivoluzionatrice, ma, precisamente, riformatrice. E avrebbe ragione. Contro di lui noi facciamo valere come conclusione delle osservazioni già fatte, soprattutto un appunto molto grave, a cui abbiamo già accennato: l'assurdità, cioè, che ogni voluto sia un diritto; perchè diversamente ogni azione malvagia già compiuta sarebbe legge giuridica alla pari delle azioni scaturite dalle volontà più sante; precisamente come, prima di essere diritto, erano tutte egualmente morali. Il diritto, nell'idealismo, non ha più senso, come non hanno senso alcuno la verità e la moralità. Siamo, ripeto, nel perfetto nihilismo di tutti i valori. Ed è strano che un energico e nobile assertore dei valori, com'è Giovanni Gentile, non s'accorga delle disastrose conseguenze alle quali, pensato fino in fondo, conduce irrimediabilmente il complesso delle sue teorie. Che noi, perciò, rigettiamo con tutta la forza del nostro spirito.

Digitized by Google

CAPITOLO DECIMO

Il Gentile, storico della filosofia

La realtà è spirito; lo spirito è autocoscienza; l'autocoscienza è atto, l'atto è storia, la storia è storia della filosofia, e questa è filosofia. Si deve senza dubbio alla dimostrata identificazione di storia della filosofia e filosofia la grande e poderosa fioritura di lavori storici che caratterizza le correnti di pensiero che mettono capo al Croce e al Gentile, specialmente al Gentile. E la storia non è più concepita come lavoro di ricerche erudite, in cui lo spirito non ha che da constatare e da notare i fatti del passato sulla base di documenti, senza nulla mettervi di suo, anzi evitando di farne una manifestazione di personalità, ma come risuscitazione del passato alla luce del presente vivo nello storico, anzi tutt'uno con la vita dello storico, che ha un suo pensiero, un suo sistema, un suo speciale modo, un criterio tutto suo di

Digitized by Google

giudicare, e, quindi, di presentare gli avvenimenti umani. La storia non è pura accettazione impersonale del passato, ma ne è la ricostruzione fatta dall'Io che sceglie, ordina, valuta alla luce del suo pensiero attuale ogni visione della storia della filosofia e ogni determinata concezione filosofica. « Nessuno può vedere se non co' propri occhi, nessuno del pari può pensare se non col proprio pensiero; e chi si pone a ripensare la storia della filosofia, s'intende che abbia già una certa riflessione filosofica, senza della quale cotesta storia non avrebbe neanche un interesse per lui, e dalla quale egli, ripensando la storia, non può prescindere. Sicchè, gli piaccia o no, riesce sempre ad una costruzione soggettiva ». (435)

Noi non abbiamo intenzione di passare in rassegna le parecchie opere di storia della filosofia che l'Italia deve al Gentile, meno che meno poi quelle che sono nate sotto il suo vigoroso impulso di maestro che, coll'esempio e colla parola, sa far lavorare.' In una delle sue prime pubblicazioni di storia della filosofia, a coloro che deploravano di dover vedere anche nelle più accurate storie della filosofia moderna, affatto o quasi dimenticati i nostri sommi filosofi, domandava rimproverando: « Abbiamo noi forse, colla nostra critica, adoprato abbastanza a provare l'importanza dei nostri filosofi, nella storia generale del pensiero? Abbiamo forse da contrapporre alla

(435) G. GENTILE: *Saggi critici*, serie prima, Napoli, Ricciardi, 1921. *Filosofia e storia della filosofia.* Lo studio è del 1902.

Digitized by Google

ricca letteratura che gli stranieri con infaticabile lavorio hanno accumulata sui maggiori e minori filosofi de' loro paesi, qualche cosa che non dico l'agguagli, ma le si possa in alcun modo paragonare? Ovvero, quando s'è incominciato da noi, risorti a nuova vita con la nuova Italia, a prender parte a quel movimento scientifico di studi storici, in cui le altre nazioni ci avevan lasciato indietro di tanto, nel campo della filosofia non ci siam forse volti quasi tosto per imitazione specialmente della Germania ai sistemi antichi e stranieri? » (436) Nella quasi generale indifferenza degli italiani per la storia del loro pensiero, grandeggia per gli idealisti, e un po' per tutti, una figura che è la consolante eccezione alla regola: Bertrando Spaventa. — E' stato lui, lo Spaventa, il primo a darci in iscorcio la storia della filosofia italiana, nel quadro generale della storia del pensiero universale e a dircene il carattere e l'importanza; è stato lui a scoprire, idealisticamente, e a far oggetto di nuovi studi il Bruno e il Campanella, il Vico e il Galuppi, il Rosmini e il Gioberti, che mette in nuova luce e impone all'attenzione degli italiani. Ed ecco che Giovanni Gentile si mette sulle sue traccie, e, seguendo i criteri storiografici del Maestro, ci dà *Bernardino Telesio* (437); *Dal Genovesi al Galuppi* (438); *Rosmini e Gioberti* (439); *La filosofia in Italia dopo*

(436) *Rosmini e Gioberti* - Prefazione, Pisa, 1899.
(437) Bari, Laterza, 1911.
(438) Napoli, Edizioni della « Critica », 1903.
(439) Pisa, Sistri, 1899.

Digitized by Google

il 1850 (440); ci dà *Studi Vichiani* (441); *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (442); *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* (443), delle quali opere le tre prime sono un vero monumento di erudizione compenetrata di pensiero critico, di coltura filosofica sistematica, sicura, profonda. Nessuno in Italia e pochi nel mondo sono uguali al Gentile nel

(440) Nel *La critica* dal 1903 al 1914. Sono stati ristampati in volumi a parte gli studi sugli *Scettici* e sui *Platonici* col titolo: «*Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, volume primo. *I Platonici*, Messina, Principato, Si vedano in rivista di filosofia Neoscolastica (A. IV. 1912, Fasc. I, II, IV) le succose e giuste critiche fatte dal Masnovo all'articolo del Gentile sul Tomismo Italiano, dopo il 1850 (*La critica* a. IX, fasc. VI, 1911).

Noi facciamo nostre tutte le belle osservazioni del Dott. Masnovo rivolte a mettere in rilievo la manchevolezza storica e la inconsistenza delle critiche, di cui pecca lo Studio del Gentile.

(441) Messina, Principato, 1915.

(442) Valecchi, Firenze, 1920.

(443) Laterza, Bari, 1913. In una monografia completa sul Gentile bisognerebbe dare, almeno per sommi capi, anche il contenuto di questi lavori, di diverso valore; cosa che non entra nel quadro di uno studio sulla filosofia del Gentile. Qui vogliamo accennare ancora, come a studi di vero valore storico-filosofico, ai lavoretti del Gentile su Dante e su Leopardi, ripubblicati in *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, Carabba, 1920; nonchè, e a molto maggior ragione, a una fra le più interessanti opere sue: *La riforma della dialettica hegeliana*. E l'elenco potrebbe continuare, perchè tutte le pubblicazioni del Gentile sono Storia, come sono storia tutte quelle dello Spaventa.

Digitized by Google

cosciente dominio della storia del pensiero congiunto con un acume critico che sa cogliere, dal punto di vista dell'idealismo attuale, le parti vive e le parti caduche delle più svariate sistemazioni del sapere, nell'ordinare il tutto alla illustrazione e dimostrazione del pensiero che viene svolgendo da anni, con una coerenza meravigliosa, sempre fondendo a filosofia colla storia, che è per lui la controprova della filosofia, anzi la sua concretezza. Lo studio sul Galuppi, quello sul Rosmini e sul Gioberti, potranno continuare ad essere tacciati di tendenziosità idealistica troppo accentuata, che porta a svisare parecchi tratti storici degli autori esposti e valutati, ma tutti dovranno ammirare la ricchezza di informazioni biografiche in senso largo e la grandezza del tentativo di farli entrare tutti e tre nella corrente dell'idealismo kantiano, come è inteso dallo Spaventa, dal Croce e da lui. Sono capolavori di ricerca e di critica. E pregi anche più visibili, perchè rilevati da maggior vivezza di espressione che si dispiega in tutti i toni, dall'espositivo al sarcastico, mostrano gli studi sulle correnti filosofiche dal '50 a noi: quello del positivismo, che tanto valse a spazzare la « filosofica scientifica » dal campo del pensiero italiano, è superbo.

Ma questi pregi non ci devono nascondere i difetti gravissimi della esecuzione del piano, difetti che diminuiscono o tolgono ogni valore a parecchie ricostruzioni storiche dell'idealismo, e ci fanno, qualche volta, assumere un atteggiamento di diffidenza di fronte alle altre. Noi sappiamo ora, per troppe pro-

Digitized by Google

ve, che i nostri idealisti non potranno mai darci della storia del pensiero che trattazioni troppo unilaterali, e, quindi, tendenziose perchè possano avere la nostra fiducia. Peccato, perchè molti di loro, e primo fra tutti il loro capo, possiedono delle eccezionali attitudini di storici.

I criteri storiografici, dicevamo, del Gentile, sono quelli dello Spaventa. Il Gentile li ha riassunti in una bella pagina che citiamo per intero. Dopo di aver detto che l'hegelismo come « metafisica della mente » era diventato per lo Spaventa il risultato più maturo di tutta la storia della filosofia, scrive: « Donde e quel suo — dello Spaventa — apprezzamento altamente filosofico di tutti i momenti più importanti della storia della filosofia, e quell'unità perfettamente fusa di trattazione storica e filosofica, che è propria di tutti i suoi scritti filosofici: nei quali la storia è sempre dimostrazione e la dimostrazione è sempre storica: non nel senso, beninteso, che l'autore sforzi i vari sistemi filosofici per volgerli al servizio de' propri intenti dottrinali, manomettendo la verità storica, confondendo tempi e situazioni diverse; bensì in un senso molto più alto, che sarà difficile intendere per certi storici correnti, ma non è però meno vero e vitale. Già questa storia filosofica in cui lo Spaventa fu maestro sommo, non ha punto quella fretta che s'immagina, non avendo bisogno che sia raggiunta fin da principio quella mèta a cui essa vede indirizzato lo svolgimento del pensiero, anzi *attinge il proprio valore e a propria giustificazione storica di tutta la via*

Digitized by Google

percorsa dal pensiero nel suo svolgimento. Essa ha un solo interesse, quello d'intendere tutto il processo, come il processo genetico del risultato. E se soltanto nel risultato, com'è ovvio, può realmente determinarsi il concetto della filosofia, ossia dell'oggetto stesso della storia, che altrimenti non si saprebbe neppure di che dovrebbe essere storia, è chiaro che *la vera oggettività storica e il sincero o almeno intelligente rispetto della verità storica non si può ottenere se non da questa storia filosofica che in ogni momento e frammento fa che si riverberi la luce del tutto, quale si proietta dal significato del termine finale.* E la storia dello Spaventa è oggettivissima, se per lui, la storia della filosofia doveva metter capo a quella che era per lui la filosofia; e soggetiva è perciò naturalmente soltanto per coloro a giudizio dei quali la filosofia vera non è quella ». (444).

In poche e povere parole, il criterio storiografico qui enunciato è questo: « l'hegelismo è la filosofia vera; con alla mano questa filosofia vera si fa l'esame e lo studio di tutte le filosofie, gettando sopra di esse la luce della filosofia hegeliana, cioè creando in esse quell'hegelismo che, essendo l'ultimo stadio della evoluzione del pensiero, *perchè la filosofia vera,* deve trovarsi in tutte, deve essere vista in tutte. Bisogna, cioè, hegelianizzare la storia del pensiero, la quale quando sarà così hegelianizzata, dimostrerà la

(444) La Critica, *Bertrando Spaventa,* A. XII, fasc. I, p. 40. La sottolinatura è mia.

Digitized by Google

verità storica dell'hegelismo, ne sarà la piena giustificazione ». Cioè: mettiamo da per tutto l'hegelismo e non troveremo altro che hegelismo. Ma, e se, per me, l'hegelismo non fosse la filosofia vera? Allora parrebbe che anche la interpretazione hegeliana della storia dovesse apparirmi non vera, cioè cadere, dal momento che la sua oggettività dipende dal presupposto che sia vera quella filosofia in funzione della quale si fa la storia. Ma non è così. Il Gentile para il colpo: « Nè d'altra parte, è il caso che il primo venuto — se ne son visti in Italia più di uno — si metta innanzi allo Spaventa per dirgli che appunto egli non ne accetta la storia perchè non ne accetta la filosofia. Perchè qui la filosofia non si può giudicare in separata sede dalla storia, essendo tutt'una con questa; e la forza della prima consiste appunto nella solidità della seconda ». (445) Così che siamo costretti ad accettare in blocco storia e filosofia: quella perchè è, in ogni sua fase, un momento della filosofia vera, l'hegelismo; questa perchè è provata dalla storia. Ma noi in tutta questa bella prova non vediamo che un colossale circolo vizioso: si prova l'oggettività della storia con la verità della filosofia, e la verità della filosofia con la oggettività della storia. Vorrebbe essere, forse, per il Gentile, questo, uno dei famosi circoli solidi, che non si possono rompere, ma è tanto poco solido che lo rompiamo d'un colpo. negando la verità dell'hegelismo e, quindi, conseguentemente, l'interpretazione hegeliana della

(445) *Ivi.*

Digitized by Google

storia del pensiero. Noi non abbiamo bisogno di colorare del nostro sistema la storia della filosofia, per trovare in essa la giustificazione delle fondamentali idee che svolgiamo e propugniamo; prima fra esse quella trascendenza e quel complesso di dualismi platonici che gli hegeliani d'Italia devono negare anche là dove sono evidentemente nel cuore delle filosofie, affinchè la storia di queste non sia una smentita del sistema idealistico dell'immanenza, che dovrebbe essere il sistema della vita.

Noi sappiamo ora in quale atteggiamento i nostri hegeliani si fanno innanzi a ogni sistema. Essi intimano a tutti: « tu devi rappresentarmi un momento del cammino del pensiero verso l'idealismo, verso l'idealismo attuale », e perchè nessuna corrente si rifiuti di compiere quella missione, la riducono, la rimaneggiano, con opportuni oscuramenti di certe parti e con altri opportuni rilievi di certe altre, in modo che da sistema non idealistico quale ti appariva prima di quei tali rifacimenti, ora ti si presenta come un hegelismo in embrione o in qualcuna delle sue fasi di sviluppo. Scrive lo Spaventa: « Nei filosofi, nei veri filosofi, vi è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema ». (446) Il Gentile fa sua, si ca-

(446) *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari - Laterza, 1909, p. 238.

Digitized by Google

pisce, questa dottrina del germe. « Sotto la veste *voluta* delle dottrine, queste hanno in se medesime, nella stessa essenza logica loro, una sostanza scientifica superiore agli interessi accessorii ed estranei degli individui nel cui spirito sorsero e si affermarono ». (447) E sono sempre interessi estranei ed accessorii che portano i filosofi veri ad affermare qualche cosa non conciliabile dell'idealismo. Perciò « bisogna scomporre e ricostruire un sistema, per giungere a quel contenuto, che in ogni sistema si può distinguere dalla forma imposta dal tempo, e che è il vero e proprio oggetto dell'interpretazione, epperò della critica filosofica ». (448)

In un lavoro su Giacomo Leopardi come « maestro di vita », il Bertacchi aveva formulata così la norma fondamentale del suo metodo critico: « E' comunissima sentenza che l'opera d'uno scrittore, non valga solo per sè, ma anche per il modo diverso ond'essa, quasi, si adatta a ciascuno di noi », poichè spesso, dalla parola d'un autore, accostata alle anime nostre, si svolgono sensi ulteriori, che l'autore non previde, ma che le affinità degli spiriti o le somiglianze dei casi vi sanno naturalmente ritrovare. « Il creatore è creato a sua vola, è rinnovato via via di significazioni e di uffici ». Il Gentile osserva: « Sicchè il Leopardi maestro di vita è il Leopardi dei *sensi ulteriori* e non il Leopardi storico: il Leopardi creato

(447) *Dal Genovesi al Galuppi*, Prefazione, p. X.
(448) *Rosmini e Gioberti*, p. 42.

Digitized by Google

più che il creatore: creato, s'intende, in questo caso, dal Bertacchi ». E nota giustamente: « Il quale (Bertacchi), una volta sul punto di creare, non è più legato da nessuno di vincoli onde ogni critico e storico è legato alle opere che intende interpretare ». (449) Ora io non dirò che il Gentile, interprete di qualche nostro grande, si senta e si mostri slegato da tutti i vincoli « onde ogni critico e storico è legato alle opere che intende interpretare », ma, se non m'inganno, fra le sue norme e quella del Bertacchi c'è differenza poco maggiore di quella che passa, per dirla volgarmente, fra zuppa e pan bagnato.

Mettiamo le cose a posto. La filosofia segue un processo di sviluppo continuo attraverso il tempo: una sistemazione prepara una sistemazione ulteriore, ininterrottamente.

E' la filosofia perenne. Questa continuità non sarebbe possibile se i diversi sistemi fossero dei tutti chiusi e non forme di una sistemazione unica; se, in alre parole, ognuno di essi non contenesse un germe che domanda di essere sviluppato da un pensiero più maturo. E' evidente. E spetta al filosofo di trovare e di svolgere il germe nascosto. Ma è pure evidente che egli, il filosofo, *deve trovarlo* quel germe, *non mettercelo,* e non svisare i sistemi per farne le fasi di uno sviluppo preconcetto, in funzione, cioè, del proprio sistema. Alterazione non è interpretazione, non è sviluppo. Certo il fatto storico bisogna rivi-

(449) *Frammenti di estetica e lett.*, p. 341.

Digitized by Google

verlo, cioè scomporlo e ricomporlo, ma la ricomposizione non deve cambiare il tipo del sistema che ci affatica il risultato del lavoro nostro non deve fare a pugni collo spirito che pervade la filosofia che ricomponiamo; diversamente il nostro non è un processo ricreativo ma creativo, che ci dà, non il fatto storico, ma il nostro soggetto. Sfrondiamo pure i sistemi di tutto quello che non è intima esigenza organica, sistemazione logica, ma sovrapposizioni dovute a fattori diversi dalla appassionata riflessione filosofica, ma guardiamoci bene, — sotto pena di venir meno ai più elementari doveri verso la verità — dal riguardare come elemento estraneo e accessorio tutto quello che non concordi col tipo di sistema che vogliamo trovarvi. E guai se non si segue *cum grano salis* quest'altro criterio storico che compie l'antecedente: « Lo storico della filosofia deve avere uno sguardo superiore onde si studi lo sviluppo del pensiero d'ogni singolo pensatore. Il carattere di una vera e propria storia è che i sistemi siano fra di loro connessi per quelle intime ragioni, che vanno ricercate sempre al di là delle esplicite dichiarazioni dei filosofi ». (450) Io credo che prima di porsi al disopra dei sistemi bisogna porsi *nei* sistemi, diventar loro più che è possibile, immedesimandovisi, rinunziando allo sguardo superiore. Così pure non deve essere spinta troppo in là la regola di cercare i motivi logici interni dei sistemi al di là delle ragioni che portano i filosofi.

(450) *Dal Genovesi al Galuppi*, C. IV, pp. 209-10.

Digitized by Google

autori dei sistemi: il lavoro di ricerca di queste ragioni ulteriori deve limitarsi ad essere solo lavoro di integrazione, non tale che si sostituisca a quello di intendere e ordinare il complesso delle ragioni che ci rivelano i costruttori stessi dei sistemi. Diversamente si corre grave e sicuro pericolo di perpetrare colossali travisamenti. E gli svisamenti perpetrati, per la speciosa ragione che bisogna sfrondare l'opera dei pensatori di tutto quello che è dovuto a motivi estrinseci, afilosofici, e di andar oltre le loro dichiarazioni, abbondano davvero nell'idealismo. Rechiamo qualche esempio.

Il mondo platonico della speculazione agostiniana pare che sia un mondo ben connesso e organizzato, ma non è, mi dice il De Ruggiero. « Esso è travagliato da intimi dissidi e attraversato da opposte correnti che lo decompongono e lo ricompongono con una fluttuazione senza tregua ». Come fare ad avere un S. Agostino in armonia con se stesso, un Agostino-spirito e non natura, l'Agostino storico, insomma? Come si arriva alla sua personalità vera? Ecco: « La liberazione della personalità vera di Agostino... implica uno sfrondamento radicale di tutto il ciarpame dommatico e biblico che soffoca la rivelazione della coscienza e ostacola il processo d'interiorizzazione dello spirito, che sono gli aspetti più originali della filosofia d'Agostino. Quest'opera non può appartenere che a noi moderni ». (451) Si domanda;

(451) *Storia del cristianesimo*, Vol. II., p. 225.

Digitized by Google

il S. Agostino che avrete fra le mani, dopo che sarà compiuto quel tale sfrondamento, che cosa avrà ancora del S. Agostino storico, vero, che è armonia di teologia e filosofia, di fede e ragione, di amore e di pensiero, protesi verso il trascendente della ragione e della rivelazione, verso il Dio di Platone, dei Vangeli, di S. Paolo? E quando il De Ruggiero ci viene a dire, che per Agostino « la realtà è realizzazione, che si compie nell'intimità dello spirito e la riflessione mentale acquista il valore di una creazione che dal nulla delle cose, ma dell'essere attivo del pensiero, trae all'esistenza gli oggetti »; quando ci si dice che Agostino è decisamente antiplatonico, perchè egli « fa del pensiero (umano) un'energia interiore alla cui ricerca non preesiste un oggetto già formato e il cui cercare è perciò un continuo trovare, perchè è un continuo creare » — allora noi ci domandiamo se consiste, fra l'altro, in questi deturpamenti incredibili l'oggettività storica dell'idealismo. Non sappiamo se il Gentile accetti la interpretazione del pensiero di San Agostino fatta dal De Ruggiero; ci pare che debba accettarla, perchè è condotta intelligentemente secondo i criteri dello Spaventa e suoi. Tanto più che il De Ruggiero non ha fatto che applicare ad Agostino quel processo di riduzione della trascendenza all'immanenza, quella trasformazione di platonismo in idealismo, di cui il Gentile ci ha dato un saggio eloquente nella sua concezione del Cristianesimo. Il metodo è uno, come è perciò identico il risultato. Il metodo consiste nella eliminazione di tutto ciò che non corri-

Digitized by Google

sponde ai proprii presupposti, e in una interpretazione idealistica delle dottrine fondamentali: il risultato è, si capisce, l'idealismo. Un altro esempio tipico di interpretazione idealistica ci è offerto dalla « scoperta » del Vico.

Il metodo è sempre quello: si ascrive a interessi estrinseci, a preoccupazioni non filosofiche — per es. al desiderio di non recar nocumento alla propria fede cattolica, menomandola — tutto ciò che nel Vico, è affermazione innegabile di trascendenza, si svolge a senso immanentistico tutto ciò che apparentemente si presta a una tale significazione e anche, qualche volta, quello che vi ripugna, e poi ci si dice: ecco Kant, ecco Hegel, nel Vico! È il metodo del Gentile. Il quale, dopo aver dichiarato *violenta*, cioè imposta da considerazioni estrinseche, la mescolanza dualistica che fa il Vico, sulle orme di Platone, della considerazione speculativa (*sub specie aeterni*) della storia con la considerazione empirica (*sub specie temporis*), ponendo fuori dell'eterno il temporaneo e negando, con ciò, la filosofia dello spirito, come metafisica della realtà intesa idealisticamente come spirito; dopo di aver detto che l'esistenza di una *natura*, opera di Dio, accanto alla *storia*, opera dell'uomo, e la distinzione della *storia* dalla *scienza* della storia, come rifacimento della storia da parte dello storiografo — con un dualismo del tutto analogo a quello con cui il Vico si rappresentava nell'esperimento l'opera del fisico a rispetto dell'opera indipendente della natura: — dopo, dunque, di aver detto che tutto

Digitized by Google

questo non è che un residuo della concezione dualistica antica, residuo che permane anche nell'idealismo assoluto hegeliano; dopo di aver affermato, sulla base di una interpretazione che è un modello di libertà esegetica, che il Vico riduce la grazia alla Provvidenza, o la mette da parte, e la Provvidenza concepisce come razionalità immanente nelle cose, che spiega da sola ogni realtà; il Gentile fa di G. B. Vico uno dei più grandi antesignani dell'idealismo, un vero precursore di Hegel. (452) Un precursore incosciente beninteso. Nuovo Mosè egli prennunzia addita la terra promessa, ma non vi entra; come Kant egli si arresta all'esigenza razionale di una nuova metafisica.

Sfronda e sfronda, riduci e riduci, fa dire a Vico quello che ha mai detto, non ha mai voluto dire e fa a pugni colle sue dottrine, quali uscirono dalla sua mente e quali esistono nelle sue opere, con tutti i dualismi che ammettiamo noi, ed eccoti il Vico della *Scienza nuova* dell'idealismo, cioè della metafisica della realtà concepita come spirito. La sua filosofia è spiritualisticamente immanentistica: il trascendente è qualche cosa che « riappare » come estraneo alla speculazione di lui, e tutti i dualismi sono, non un elemento vitale, organico del suo pensiero, ma un « ceppo », un « incubo » una « incoerenza ». (453) E Vico

(452) Vedere: *Studi Vichiani. La seconda e la terza fase della filosofia vichiana*, pp. 41, segg. passim.
(453) Gentile. *Il carattere storico della filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1918, pp. 33-7.

Digitized by Google

non potè essere mirato nella sua schietta fisionomia, e quasi svelato a sè medesimo, che dal libero pensiero del secolo XIX, dal pensiero di Hegel, dello Spaventa, del Gentile, del Croce. (454) Ecco la « scoperta di Vico », fatta per virtù di un « sistema logico, netto, derivato, tutto da un principio tratto con rigore alle conseguenze con cuore che non trema ». (455)

Altro esempio: *Antonio Rosmini.* Ecco, secondo il Gentile, la genesi del suo pensiero: « Fin da quando — il Rosmini — si affaccia sulla soglia della filosofia moderna, con la sua dottrina della conoscenza, che fa riconoscere identico al giudicare, cioè alla sintesi concepita come sintesi a priori rampollante dell'unità del soggetto, e già vede ottimamente, che l'elemento a priori è formatore, cioè creatore del mondo conosciuto (l'essere) e forma dell'intelletto, si spaura delle conseguenze perniciose di questa dottrina, intravvedute al lume dell'insegnamento cattolico, che pone un divario di natura tra la mente dell'uomo e la divina, che è quella creatrice, e s'appiglia alla teoria dell'intuito, e della forma dell'intelletto fa una mera ombra, o un semplice riflesso dell'essere reale, avvolgendosi in difficoltà inestricabili, che mortificano la vitalità della sua sintesi a priori ». (456).

La interpretazione gentiliana del pensiero Rosminiano sollevò a suo tempo un vero clamore di pro-

(454) *Op. cit.*, p. 37.
(455) *Ivi.*
(456) *La critica*, A. X, fasc. I, p. 36-7.

Digitized by Google

teste da parte dei vigili custodi del pensiero del Roveretano. (457) Per intenderla, quella interpreazione, in tutto il suo valore e nel posto che le spetta nella filosofia nostra, dobbiamo parlare di una fra le dottrine più care così al Gentile come allo Spaventa; la nazionalità della filosofia e quindi l'esistenza di una filosofia italiana. « La storicità della filosofia nella forma datale da Hegel e la nazionalità della filosofia furono costantemene due problemi capitali del pensiero dello Spaventa ». (458) Due problemi che sono, a riguardarli bene un unico problema, perchè la nazione non è un fatto naturale, ma processo di formazione autocosciente d'un popolo che si costistuisce liberamente; come, sotto un altro rispetto, formano una cosa sola universalità e nazionalità, anzi personalità della filosofia. Dice benissimo il Gentile: « Ogni più modesto uomo che pensa non può a meno di pensare col convincimento di essere nel vero: cioè di pronunciare un giudizio che abbia valore assoluto, trascendente i limiti della sua personalità, sia pure particolare e privata, ma anche nazionale. Ma ciò non toglie, nè che in ogni filosofia sia ravvisabile un carattere nazionale, nè che ogni filosofia la quale sia cosa viva, abbia ad averne uno ». E continua « Non soltanto nazionale, ma la fiosofia è, dev'essere, personale: vita dell'anima, che è sempre anima

(457) Se ne fece portavoce il CAVIGLIONE mediante *Il Rosmini vero*, del quale parleremo fra poco.
(458) GENTILE, La critica. A. XI. fasc. V. p. 166.

Digitized by Google

individuale piantata con radici profonde nel suolo della storia determinata, come storia di un uomo, e in quell'uomo di un popolo, e in quel popolo d'una civiltà, e infine di questa umanità che trasforma il nostro pianeta in regno sempre più trasparente dello spirito; e insomma nel mondo nel complesso compatto delle sue attinenze svariate e della sua vita unica ». (459) E, poichè chi dice personalità concreta dice nazionalità diremo che la filosofia nella sua storicità concreta deve essere universale, e nazionale insieme. Perciò come insegnava lo Spaventa, bisogna combattere e « la pretesa di coloro che, per tema di smarrire la indivualità propria del genio nazionale, vorrebbero sequestrata la mente italiana dal movimento del pensiero germanico », e la pretesa di coloro che corrono all'eccesso opposto « e pensano che noi non siamo nulla, non abbiamo una nostra idea, un nostro genio, una nostra storia ». (460) Ma che cos'è la nazione se non una particolare concretizzazione dello spirito universale? Quindi la nazione non può chiudersi in se stessa, perchè dire spirito è lo stesso che dire universale. Se la concretezza dell'universale implica le differenze, queste non cancellano mai quello. « Signori, la filosofia italiana è da per tutto; è in sè tutta la filosofia moderna » proclamava lo Spaventa. « Ella non è un particolare indirizzo del pensiero,

(459) *Il carattere storico della filosofia italiana*, pp. 9-10.
(460) GENTILE, La critica, *Bertrando Spaventa*, A. XI. fasc. V, p. 172.

Digitized by Google

ma, direi quasi, il pensiero nella sua pienezza, la totalità di tutti gli indirizzi ». (461) Secondo lui, il nostro genio nazionale, è appunto l'universalità in cui si raccolgono tutti gli opposti, l'unità armonica in cui si riassumono tutti i lati dell'ingegno europeo. La filosofia europea si rifà dalla filosofia italiana. Telesio influisce su Bacone, Bruno sullo Spinozza, Campanella su Leibniz, e forse Bruno e Campanella su Cartesio . E « la filosofia del Vico se può da una parte considerarsi come una delle forme più eminenti dello schietto spirito italiano e una delle maggiori forze autoctone sviluppatesi dalla storia particolare d'Italia, apparisce, dall'altra quasi uno specchio dei principii fondamentali della moderna filosofia europea. Essa unisce e concilia in un solo atto di vita la più larga universalità ideale con la più concreta determinatezza storica » (462)

Dopo il Vico, l'Italia, fino al principio dell'ottocento fu aperta e soggetta al riflusso della cultura europea. « La cultura, nata nell'Italia della Rinascita, vi ritornava come filosofia dell'esperienza e antimetafisica, come illuminismo, come materialismo ». E si afferma come criticismo e idealismo, dipendentemente, questa volta, da filosofie non italiane. Il Galuppi, avrebbe potuto prendere il problema nuovo della filosofia, quello del conoscere, da Vico e invece lo prese da Kant. Ma poi la filosofia italiana si svilup-

(461) *La filosofia italiana*, ecc., p. 30.
(462) *Studi Vichiani*, p. 91.

Digitized by Google

pa ancora come filosofia nazionale: il nostro pensiero rinsanguato — secondo gli idealisti — dalle idee più vitali della filosofia tedesca, si solleva ad altezze non più toccate da noi dopo i grandi pensatori del Rinascimento, a quelle stesse altezze che raggiunse con Kant e dopo Kant la filosofia tedesca con Fichte e con Hegel.

Ora, qual'è il posto che il Gentile, dopo lo Spaventa, ma con ben altro apparato di ragioni, assegna al Rosmini nell'ultimo periodo della nostra filosofia? Un posto molto universale, come lo ebbero tutti i grandi filosofi italiani: quello di Kant. Rosmini è il « Kant italiano », anzi Kant rivissuto da Fichte « il Kant inteso, generalmente bene », aveva detto lo Spaventa. Anche questa volta a forza di riduzioni. Non assistiamo già allo sviluppo di un germe, ma a una vera e propria sostituzione di un tipo di sistema a un tipo fondamentalmente opposto. L'essere ideale, indipendente dalla mente, oggetto d'intuito, si trasforma nella categoria Kantiana, attività universale del soggetto; la percezione intellettiva, che consiste nell'applicazione dell'essere ideale ai dati della percezione sensitiva, diventa la sintesi a priori; scompare la cosa in sè, viene inaugurato come rosminianismo, a dispetto del Rosmini, il più puro soggettivismo, il più puro e assoluto formalismo di Kant, e quando il rapporto necessario fra pensiero ed essere viene interpretato come identità dei due, abbiamo già oltrepassato Kant e siamo in Fichte, per non dire in Hegel. Ecco due dei quattro punti nei quali il Gentile

Digitized by Google

crede di poter riassumere il significato del rosminianismo nella storia della filosofia:

1. — Il Rosmini concilia, come aveva fatto già Kant, le opposte sentenze empiriche ed idealistiche, accettando dal filosofo tedesco il principio che pensare è giudicare, e che ogni giudizio è una *sintesi a priori* di materia offerta dall'esperienza sensibile e di forma innata nell'intelletto, grazie all'unità originaria dello spirito che si sviluppa per la funzione sintetica della ragione.

2. — L'intuito cui ha fatto ricorso il Rosmini, per salvare la conoscenza da un soggettivismo scettico, onde gli parea viziato il Kantismo, quell'intuito pel quale si crede che il Rosmini rinnovi la vecchia opposizione d'oggetto e soggetto, non è se non una parola vana, avendo, il Rosmini negata per l'appunto cotesta opposizione coll'ammettere essenziale ed immanente nello spirito l'elemento categorico Kantiano. (463)

L'oggettività rosminiana è una cosa stessa con la soggettività Kantiana.

E se noi domandiamo perchè il Rosmini non si sia mai accorto di questo suo kantismo fichtiano, il Gentile ci risponde che il Rosmini non capì se stesso. Gli autori, specialmente i grandi filosofi, non sono mai coscienti di tutte le conseguenze dei principii posti. Il Caviglione, come si è accennato, criticò una per una diffusamente le affermazioni del Gentile. Noi

(463) *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1899, p. 244.

Digitized by Google

non possiamo permetterci di riferire, neanche sunteggiando, nè le ragioni addotte dal Gentile nè la difesa del Rosmini vero fatta dal Caviglione, e meno che meno la polemica che ne seguì: siamo convinti che in complesso ha torto il primo e ragione il secondo, anche perchè il Caviglione tiene in conto e accetta talune delle critiche del Gentile quella per es. innegabilmente vera, che il Rosmini vide in Kant un Protagora, considerando le categorie kantiane come attività, anzi come dei predicati, inerenti alla mente individualmente presa, onde trarre le conseguenze scettiche e soggettivistiche che tutti conosciamo. Ma questo errore di interpretazione non infirma punto le altre molte critiche fatte dal Rosmini al Kantismo, e non toglie che i due sistemi, nonostante le innegabili affinità che li caratterizza, siano opposti, com'è opposto il soggettivismo, specialmente quello del Kant degli idealisti, all'oggettivismo, com'è opposta la filosofia della assoluta immanenza a quella che accetta e dimostra tutti i fondamentali principi del Platonismo, tutte e due le specie di trascendenza — dell'oggetto al soggetto, di Dio all'uomo, — che sono proprie dei sistemi dualistici. Togliete al Rosminianismo questi caratteri e l'avrete distrutto perchè essi non sono punto elementi estrinseci, accessori, del sistema, ma proprio la spina dorsale di tutto l'organismo. Il Gentile è certamene nel suo pieno diritto di sostituire la propria filosofia, una fase storica della propria filosofia, a quella che è considerata, ed è, la vera filosofia storica del Roveretano, ma anche noi

Digitized by Google

abbiamo il diritto di dire: « Questo non è il Rosmini vero, ma un Rosmini ridotto, svisato, mutilato, trasformato, o passato nel suo opposto ». Nel Rosmini del Gentile il Rosmini storico non potrebbe riconoscersi; la sua autocoscienza, non coinciderebbe con quella che compenetra il sistema rosminiano del Gentile, il quale non è, dunque, il sistema del Roveretano, se è vero che ogni sistema è anche personale, cioè scaturente sempre da una personalità storica determinata. Se nel Rosmini del Gentile il Rosmini storico non può riconoscersi perchè vi manca l'impronta della sua personalità, è segno che non è uscito dalla sua coscienza, non esce perpetuamente dalla sua coscienza storica, è segno che esso non è creazione, pensiero vivo e schietto del Rosmini: non è Rosmini. Sarà tutto quello che volete, ma non rosminianismo. Dello Spaventa il Gentile ha scritto: « La vera importanza della critica dello Spaventa sul Galuppi, sul Rosmini e sul Gioberti è di rappresentare il progresso del pensiero italiano dopo Gioberti. La interpretazione spaventiana non è la interpretazione del Galuppi fatta da un galuppiano, nè quella del Gioberti fatto da un giobertiano. Quelle interpretazioni (spaventiane) suppongono un punto di vista superiore a quello dei filosofi interpretati, e la loro verità non è una questione di storia, ma di filosofia. Nella storia del pensiero italiano hanno il merito grandissimo di realizzare un effettuale progresso ». (464) Noi invece crediamo

(464) La Critica, *Bertrando Spaventa*, A. XI. fasc. VI, p. 457.

Digitized by Google

che sia un regresso, neghiamo la legittimità di mutilare e svisare i sistemi, in nome di una pretesa filosofia superiore; neghiamo che nella interpretazione spaventiana gentiliana del Rosmini — e anche del Gioberti, e anche in parte del Galuppi — si tratti di mero sviluppo, di mera conseguenza, di un'autocritica interna. È nuova e diversa autocoscienza individuale, creazione di una nuova persona; è di oggi non di ieri.

Non ci troviamo più, in quelle interpretazioni, davanti al Rosmini al Gioberti, al Galuppi, ma davanti allo Spaventa e al Gentile. Del quale ammiriamo sinceramente e profondamene la eccezionalissima capacità di ricreare, di penetrare e improntare della sua lucida e forte coscienza tutte le correnti di pensiero che prende ad esaminare, trasformandole in momenti in una corrente unica, della corrente che va a sboccare nel suo idealismo attuale.

Nella quale corrente, come al Rosmini è assegnato il posto di Kant rivissuto in Fichte, al Gioberti, interpretato dallo Spaventa, spetta quello di Hegel. Gioberti invera il Rosmini. « Il soggettivismo (idealismo) rosminiano è vinto dall'oggettivismo (ontologismo) giobertiamo — precisamente come l'idealismo soggettivistico di Fichte trapassa nell'oggettivismo onnicomprensivo di Hegel — non in quanto questo (l'ontologismo) gli si oppone, ma in quanto lo si invera e gli conferisce il suo proprio valore. Aveva ragione il Rosmini a sostenere la *idealità* dell'essere oggetto dell'intuito; ma perchè questo potesse sfuggire alle critiche del Gioberti, do-

Digitized by Google

veva acquistare il valore del primo ontologico giobertiano (di Dio). E in questo valore si assolve e conchiude la nostra filosofia ». Ecco: noi non siamo rosminiani e meno che meno giobertiani, e di Rosmini e di Gioberti sentiamo di dover parlare solo per mantenere nella loro luce vera due sistemi originali di pensiero, sui quali l'idealismo getta ingannevoli bagliori di luce falsa, che li fa passare per sistemi opposti alla loro realtà vera. Ed è più che certo che contro la sua identificazione con Hegel protesterebbe, e come sapeva protestare lui, anche il Gioberti, che ha sempre combattuto Hegel e ha sempre considerato come suoi maestri S. Agostino e il Malebranche, cioè le più spiccate incarnazioni del platonismo. Ma dopo tutto, lui non ha fatto che prestare il suo nome a battezzare un nuovo sistema: *Hegel veduto dallo Spaventa;* il suo sistema vero, il giobertismo storico, non è toccato. Ed è naturalmente al Gioberti dello Spaventa che i nostri idealisti invitano gli italiani a rifarsi come all'ultima tappa della nostra filosofia classica. Il Rosmini è legato al passato: « la sua filosofia vuol essere, e non è, questa vivente coscienza del divino che abita nello spirito umano... egli avvolge lo spirito entro fasce più e più volte piegate di distinzioni tra il soggetto umano puramente umano e Dio. Ma Gioberti, il grande Gioberti spezzò le fasce ». Veramente il Gioberti storico, anche in una delle opere che più volentieri citano gli idealisti, sostiene questi pensieri: « Il necessario e non il contingente deve essere il principio e a base della filosofia, come lo

Digitized by Google

è delle esistenze. Dio è non l'uomo nè il mondo». (465) «L'essenza del panteismo consiste nel confonder l'esistenza coll'essere e nel dire non *ciò che è, è Dio, ma ciò che esiste, è Dio*». L'intelligenza divina è la facoltà, con cui Dio comprende la verità, che, per noi, sono sovrintelliggibili. Ora queste verità sono l'*essere*. L'essere è Dio. Dunque l'intelligenza divina è la facoltà, con cui Iddio comprende se medesimo. L'inteligenza divina è dunque a rispetto nostro la sovrintelligenza. Noi non abbiamo la sovrintelligenza; intendiamo però di non averla e l'abbiamo in modo negativo, in quanto ce ne formiamo un concetto generalissimo, e ne subodoriamo l'esistenza. In tal senso l'intelletto umano è fatto a immagine di Dio». E ancora: «L'intelligenza nostra è la facoltà, che comprende le *esistenze*. La sovrintelligenza è la facoltà, che comprende le *essenze*». (466) Le fasce non sono ancora spezzate, come si vede. So bene, che non è con due testi che si può fondare una teoria, ma a noi non sono in verità i testi come tali che importano, ma i testi in quanto riassumano la dottrina e lo spirito di essa. Il Gioberti ha sempre distinto due specie di scienze filosofiche quelle che studiano l'ente e quelle che studiano le esistenze. «L'ente si con-

(465) *La teoria della mente umana; Rosmini e i rosminiani; La libertà cattolica*. Frammenti inediti pubblicati da Edmondo Solmi - Fratelli Bocca, 1910. - *Teorica della mente umana* (sommario della seconda parte) IV, p. 41.
(466) *Op. cit.*, XXVIII - XXIX, p. 56.

Digitized by Google

sidera astrattamente dall'*ontologia* e concretamene dalla *teologia razionale*. Le esistenze sono le sostanze e forze spirituali, o le sostanze e forze corporee, o l'anima, e le attinenze delle une colle altre. Nel primo caso abbiamo la pneumatologia, e nei due ultimi la cosmologia ». (467) Anche nel Gioberti, dunque, tutti i dualismi del platonismo e dell'aristotelismo. Il Giobertismo non è, nei suoi svolgimeni, la scolastica nostra, lo sappiamo: noi non ammettiamo nè l'ontologismo in generale, nè la forma speciale che esso ha assunto nel Torinese; ma il giobertismo è anche più lontano dall'hegelismo che dalla fllosofia tradizionale. Il Gioberti combatte anche nel libro che qui citiamo a pretesa di Feuerbach e di Hegel di costruire Dio sul tipo dell'uomo e scrive: « L'uomo e il mondo sono senza dubbio una guida necessaria per conoscere gli attributi di Dio, ma ce li fanno conoscererе, non come l'originale ci rivela la copia, ma come l'effetto ci rivela la causa, e quindi la copia ci rivela l'originale ». E conchiude: « Il sistema di Hegel e di Feuerbach è il colmo del psicologismo ». (468) E noi sappiamo che con questa parola il Gioberti voleva esprimere la falsità di una dottrina. Di Hegel ha scritto ancora: « Il grande errore di Hegel è di aver applicato all'ente l'idea di *esplicazione*, propria dell'esistente, invece dell'idea di *creazione* ». (469) E creazio-

(467) *Op. cit.*, Introduzione, p. 12.
(468) *Op. cit.*, - *Della libertà cattolica*, - libro I, XXI, pp. 172-3.
(469) *Op. cit.*, - *La teorica della mente umana*, (Sommario della parte II), XVIII, p. 49.

Digitized by Google

ne qui e dappertutto nel Gioberti, non è che la produzione in tempo e dal nulla degli scolastici, cioè il concetto tradizionale, nostro, di creazione, che implica la più grande distinzione e indipendenza possibile di Dio dalle cose. Non è di questo parere il Gentile. « La creazione del Gioberti, in quanto continua e circolare, è l'infinita potenza dello spirito e non più quella creazione in tempo attorno a cui invano si affatica la speculazione tomistica ». Ma non è vero. Gli idealisti non hanno mai fondato su prove plausibili questa che resta perciò una pura asserzione. Nè Schelling nè Hegel dunque. Certe espressioni delle opere postume potrebbero farci vedere veramente, nel Gioberti, l'immanentismo, ma il nucleo del sistema suo è quello accennato da noi. Possiamo dire della identificazione fatta dallo Spaventa e dal Gentile del Gioberti coi due idealisti tedeschi, quello che l'Acri diceva della identificazione, che lo Spaventa aveva tentato prima del Torinese collo Spinoza.

« Conchiudo che, come l'idea di Pietro che è in Paolo esprime, così dice lo Spinoza, non la natura di Pietro, ma quella di Paolo, così l'idea del Gioberti, che è nello Spaventa non esprime la natura del Gioberti, ma sì bene quella dello Spaventa ». (470) Poichè, certo, il Gioberi, dello Spaventa e del Gentile, è a volta a volta lo Spinoza, Schelling e Hegel. E il Gentile ammonisce: « È tempo che si riprenda la grande tra-

(470) *Dialettica turbata* - Bologna - Mareggiani, 1911, pp. 67-8. - Ho fatto del plurale singolare; « idea » invece di « idee ».

Digitized by Google

dizione giobertiana ». E se il Gioberti rappresenta il punto d'arrivo di tutta la filosofia italiana anteriore all'idealimo attuale e il punto di partenza di questo, si capisce che tutte le altre correnti filosofiche dal 1850 a noi, non hanno speculativamente valore alcuno. « Tra gli scettici, i platonici, i positivisti e i neo-kantiani e i neo-tomisti non s'è trovato un filosofo che rappresentasse un principio veramente nuovo dopo la filosofia italiana della prima metà del sec. XIX: un principio superiore, il cui valore non dipendesse unicamente dal momento e dalle circostanze storiche. Tutti han detto certamente una parola opportuna nel momento in cui han parlato, interpretando ciascuno a suo modo un bisogno reale della coltura contemporanea. Ma nessuno s'è sollevato alla piena intelligenza dei termini reali a cui s'era ridotta la speculazione in Italia con Galuppi, col Rosmini e col Gioberti. E nessuno è stato quindi in grado di eseguire un vero progresso speculativo ». (471) E in alcune belle pagine retrospettive in cui riassume le conclusioni generali dei suoi studi sulla filosofia nostra dopo il 1350, giustifica con tocchi magistrali queste sue affermazioni.

Gli scettici combattono e i platonici propugnano quell'*ontologia* che era stata canzonata dal Galuppi, dichiarata, di fatto, insussistente dal Rosmini, trasformata in protologia o logica delle categorie, dal Gioberti. « Vennero i positivisti ignari non pure di Kant, ma e di Leibniz e di Cartesio, e parve non avessero

(471) *La Critica*, A. X, fasc. I, p. 27.

Digitized by Google

mai fatto i loro studi di filosofia. Colla negazione dell'a-priori, cioè della possibilità stessa del pensiero, il positivismo non solo si metteva fuori del kantismo ma fuori di ogni filosofia. la più ingenua e primitiva: « la quale, comunque concepisca il reale, non può a meno di far della logica la legge di esso; salvo magari ad assegnare a questa logica una sede, di là della umana ragione, in una regione trascendente o nel fondo stesso della realtà naturale ». Il neokantismo e il neotomismo non hanno un vero valore speculativo essendosi chiusi in lavoro quasi esclusivamente filologico. Insomma la filosofia nostra non fa un passo sul Gioberti; ciò nonostante quelle correnti compirono anche loro la missione provvidenziale che assegnava ad esse la storia. Questa: Rosmini e Gioberti, pure avendo alle mani il problema filosofico della filosofia pos-cartesiana, il problema del conoscere; pure avendo impegnato il loro pensiero nel concetto dello spirito come sintesi a-priori (sintesi che importa logicamente la negazione di ogni trascendenza), e del mondo come circolazione del pensiero nella dialettica delle sue immanenti categorie, non raggiunsero mai la piena e netta coscienza della rivoluzione che arrecavano in quell'assetto scolastico della concezione del mondo, che è accettato e imposto dala teologia cattolica; e ritennero fino all'ultimo che almeno la cornice del vecchio quadro potesse e dovesse conservarsi. Era un'illusione; perchè il nuovo quadro aveva già una cornice sua; ma anche le illusioni nella realtà storica dello spirito uma-

Digitized by Google

no sono realtà, e realtà solide, che devono essere liquidate nei conflitti del pensiero. E contro questa vecchia cornice gli scettici rivolsero le mire del loro scetticismo. Inoltre: « la filosofia italiana col Rosmini e col Gioberti aveva acquistato la coscienza della sintesi a priori, onde si pone l'assolutezza del pensiero e quindi l'impossibilità di trascendere questo, nè anche per porre un altro pensiero ». Ma questa coscienza era in loro così debole, che non seppero far vedere tutta la vanità della trascendenza, dell'altro mondo. Bisogna perderla, dunque, questa coscienza insufficiente e riacquistarne una più energica. « Gli scettici la fecero perdere », negando la possibilità della sintesi del rapporto tra la mente e la realtà, privando così l'uomo dell'assoluto non interamente nuovo, ma accendendo, coll'atto stesso della sua negazione, il vivo desiderio dell'assoluto vero, che non ha più nulla di comune col vecchio.

La missione dei platonici fu eminentemente positiva; antagonista a quella degli scettici: l'affermazione dell'assoluto che dopo Platone, è stato il fondamento di ogni filosofare; di quell'assoluto che si cercherà sempre di concepire meglio, ma di cui non si potrà mai fare a meno senza smarrire ogni possibilità di orientamento pratico e speculativo. Il platonismo, coll'Acri specialmente, finì nel misticismo, ma « le stesse conclusioni mistiche sono il fallimento d'un processo filosofico nuovo ».

Le benemerenze del positivismo rispetto al pro-

Digitized by Google

gresso di tutta la cultura italiana furono di ben lunga maggiori. Anzi tutto — dice il Gentile — quella di aver liquidato la « Filosofia delle Scuole Italiane » del Mamiani e del Ferri, con « tutti i vecchi arnesi della filosofia tradizionale, che i poveri positivisti infatti combattono nelle loro riviste, nei loro libri, come il dualismo spiritualistico, l'anima sostanza, le idee innate, il libero arbitrio, ecc ecc. ». Altro grande merito: quello di aver esercitato e messa in onore la ricerca positiva storica o naturale. « Avevamo bensì — durante e prima del risorgimento nazionale — cominciato a filosofare, e avevamo anche filosofato con grande vigore, ma in astratto; avevamo avuto degli storici di polso, ma per l'ampiezza dell'orizzonte a cui avevan saputo guardare, non per la pienezza della cognizione dei fatti; avevamo avuto anche geniali intelletti nelle scienze della natura e scopritori e critici di gran valore; ma non avevamo nelle nostre università quella sistematica disciplina di studi, che si danno la mano per frugare da tutti i lati la natura e precisare i contorni dei suoi fenomeni. La nostra cultura non aveva equilibrio. E per farle acquistare questo equilibrio bisognava pure per qualche tempo volgere le spalle alle idee e inseguire i fatti ». E ci fu l'adorazione del fatto, che voleva significare negazione dell'assoluto, o meglio del vecchio assoluto, poichè i positivisti non negano di proposito e assolutamente ogni assoluto e ogni assolutezza; si insistette, anzi, dall'Ardigò e da altri sullá divinità e sulla necessità, sia pure meccanica, del fatto stesso. Certo non ave-

Digitized by Google

vano il concetto idealistico del fatto come concretezza dell'assoluto: « tuttavia affermando che il fatto è tutto, e fuori del fatto non c'è nulla, essi enunciarono in forma impropria la verità, che oscuratamente sentivano, dell'immanenza del vero assoluto nei fatti, e però del valore, della serietà dei particolari naturali ed umani ». Nel positivismo era imminente, però, un grave pericolo: quello della morte della filosofia e del senso filosofo. Poichè il suo fatto, l'unica realtà che ammettesse, era e poteva essere l'oggetto delle scienze particolari, non della filosofia; e il positivista, condannando a morte la metafisica, in realtà condannava a morte la filosofia. Chi sottrasse alla pugna iconoclasta l'eredità del passato, mostrando ai positivisti quale ingenua e schietta metafisica essi costruivano negando ciò che oltrepassasse l'esperienza — anche la negazione dell'al di là dell'esperienza, del metafisico, è metafisica; — chi salvò dalla negazione sbrigativa il tesoro delle tradizioni passate, illustrandone molti aspetti con metodo severo, furono i neo-kantiani, e, un pochino, i neo-tomisti. Così « nessuna fatica è andata perduta. La filosofia, dopo Gioberti, su questa via che abbiamo fatta, non ha compiuto un passo innanzi: ma noi, dopo fatta questa via, non possiamo tornare a Gioberti, senza sentire che la scolastica, il dualismo, il trascendente il vecchio Dio è morto; senza sentire nondimeno più vivo di prima il senso della presenza dell'assoluto; senza sentirci stretti alla via stessa dei fatti, degl'infiniti fatti, fluenti continuamente, come alla vita stessa dell'assoluto, che là

Digitized by Google

dentro palpita; senza sentirci stretti del pari alla tradizione del pensiero, quasi alla sostanza più intima dell'esser nostro, che nella storia ritrova se stesso o si realizza. E tornando, così trasformati al Gioberti, noi non possiamo essere più giobertiani » (472) Sfido io! Gioberti, se potesse, tratterebbe molto male, chi con queste idee osasse professarsi suo discepolo. Si deve tornare al Gioberti con spirito hegeliano — proclama il Gentile a modo di conclusione — perchè lo spirito della speculazione del Torinese è, sebbene si professi in constrasto con quello di Hegel, essenzialmente hegeliano. Vi troviamo, cioè, « un hegelismo giobertiano, oscuro involuto in presupposti eterogenei, da cui per la sua immaturità non gli riesce di liberarsi: insomma, un giobertismo, che ha una logica interiore hegeliana, quale potrà svelarsi a un critico formato a uno spirito hegeliano più schietto che quello di Gioberti non possa essere ». (473)

Questo critico non potè essere, per varie ragioni di temperamento spirituale, e di studi e di circostanze storiche, nessuno dei parecchi hegeliani che fiorirono in Italia prima dello Spaventa e insieme con lui; la critica del Gioberti, come del resto quella del Vico, doveva iniziarsi col fondatore del nuovo hegelismo: *lo Spaventa,* che più degli altri era fatto per

(472) Vedere per tutto questo riassunto storico *La Critica*, A. X, fasc. I; *La filosofia in Italia dopo il* 1850; VI *Gli hegeliani*, introduzione, pp. 23-34.
(473) *La Critica,* A. X, fasc. 35.

Digitized by Google

comprendere il valore delle filosofie alla luce della storia, e più degli altri era affine, come uomo della nuova Italia che sentiva profondamente i problemi nazionali e la storicità nazionale, la concretezza italiana del pensiero, a Vicenzo Gioberti. Ed ecco la base storica dell'ultima fase, della fase attuale del pensiero idealistico dell'Italia: B. Croce torna con spirito che sa e vuol cogliere, sull'esempio dello Spaventa, l'intimo midollo dei sistemi, o degli abbozzi di sistemi, a G B. Vico; G. Gentile torna, collo stesso spirito, e con la profonda coscienza della inferiorità o vanità di tutte le altre sistemazioni, a Vincenzo Gioberti. « Il pensiero italiano era destinato a tornare al Gioberti, come era destinato a tornare al Vico: avendo così l'uno come l'altro soltanto sbozzata una filosofia, alla quale il corso generale delle menti, nella necessità sua, doveva tosto o tardi condurre in forma più spiegata e consapevole. L'uno e l'altro non si rendono conto delle verità che essi pure discoprono: e han bisogno che essi stessi siano scoperti, quando le loro stesse verità, conquistate per altra via, metteranno altri in grado d'intendere il loro profondo e vero pensiero, meglio che non l'avesser inteso loro stessi » (574)

Questi criteri storici dell'idealismo e questo il suo sviluppo storico nella nostra filosofia, organicamente unita nel suo processo dialettico al movimento universale del pensiero. Quello che ne pensiamo, quanto a certi criteri e, per l'esigenza di questi, al

(474) *Op. cit. studio cit.*, p. 34.

Digitized by Google

posto assegnato ai più grandi fra i nostri pensatori l'abbiamo già detto. E abbiamo anche fatto capire che il nostro dissenso dal Gentile non ci impedisce di ammirare la grandezza e, in parte, la verità del disegno storico, nel quale tutte le correnti spirituali hanno adempiuto, volenti o nolenti, consapevoli o inconsapevoli, una determinata missione provvidenziale. E l'esecuzione del disegno è senza pari, ed è stata continuata fino a noi e si continua ancora. Tutte le manifestazioni speculative o di semplice cultura della nostra vita nazionale hanno trovato e trovano nel Gentile un pensatore che le domina dall'altezza sicura di un sistema e le valuta e le colloca nell'unità organica del progresso italiano e umano. Chi ha letto e legge le varie annate di *La Critica,* chi legge il vivo *Giornale critico della filosofia italiana,* sa con che sicura visione egli ha guardato e guarda ad ogni posizione e ad ogni soluzione di problemi di cultura e di vita, facendo vibrare dappertutto il suo amore mazziniano per gli alti ideali e per l'Italia, non meno che il desiderio di creare condizioni culturali e filosofiche che possano costituire la base di un ulteriore e più intenso progresso. Egli vuol instaurare « nella filosofia, e con essa e per essa in tutta la nostra attività spirituale, quella pienezza che fa del pensiero fucina ardente non di semplici sistemi speculativi, ma di sistemi della vita » (475); ecco perchè egli

(475) Così finisce il GENTILE l'interessante *Prolusione* al Corso di storia della filosofia nella Università di Roma, del 1918 - *Il carattere storico della filosofia italiana,* Bari, Laterza, 1918.

Digitized by Google

assume un atteggiamento preciso, chiaro, come di un segnavia davanti a tutti gli avvenimenti che hanno una notevole importanza nello svolgimento della nostra storia; davanti alla guerra, (476) davanti a partiti politici, davanti al problema scolastico, (477) ecc. ecc. Ma nella multiforme attività rivolta alla pratica egli non smarrisce mai se stesso, non si disperde mai, perchè va alla vita con una filosofia che vuole alimentarsi di concretezza, vi porta la luce del suo sistema, che del suo sistema ama nutrirsi, come del suo combustibile. Tutto è fatto entrare in qualche modo, nella corrente del suo pensiero, dove le forme della attività umana tendono, qua e là pur troppo costrette dalla tirannia di uno schema preconcetto, a mostrarsi come modi sempre più universali e concreti del l'articolarsi creatore della Realtà unica che è o Spirito o il Pensiero, che pone il molteplice e, mentre lo pone, lo penetra di autocoscienza e lo unifica, risolvendo nell'atto tutta la infinitamente varia realtà teoretica e pratica che si dispiega nello spazio. Un tentativo poderoso, che non gli è riuscito, che non gli può riuscire mai, in faccia al quale nessuno può passare indifferente; certamente non noi che vogliamo dimostrarne la inconsistenza, opponendo ad esso una diversa, e, per parecchi rispetti, opposta concezione della realtà storica.

(476) *Guerra e Fede*, Napoli, Ricciardi, 1919 — *Dopo la Vittoria*, La « Voce » Soc. An. Ed., Roma 1920.

(477) *Il prolema scolastico del dopoguerra, Napoli*, Ricciardi, 1919; *Educazione e scuola laica*, Valecchi, Firenze, 1921.

Digitized by Google

Prima di finire questa esposizione della concezione della filosofia e della storia della filosofia del Gentile, vorrei accennare con una certa ampiezza alle molte polemiche che egli dovette sostenere contro avversari di ogni genere in difesa delle sue idee: fra gli altri col Calò e col Varisco. E non sarebbe certamente inutile, ma mi farebbe oltrepassare i limiti che, nell'accingermi a questo lavoro, fissai con piena riflessione e col proposito di non varcare. Io ho voluto dare, nelle sue linee generali, il sistema, nella sua storicità e nella sua originalità, cioè metterlo nel posto che occupa nella storia del pensiero universale e nazionale. Dalle pagine precedenti scaturisce che il sistema del Gentile è la riduzione alle ultime conseguenze e all'assurdo delle teorie dell'idealimo assoluto della sinistra hegeliana, della quale da noi fu rappresentante, primo, intelligente e originale, lo Spaventa.

Digitized by Google

CONCLUSIONE

Così è stata tenuta accesa, con fiamma sempre più viva, la fiaccola che un giorno Donato Jaja parve consegnare al Gentile. Nelle molte critiche che abbiamo fatte all'idealismo attuale, e che ora è inutile riassumere, anche solo in brevi tocchi, abbiamo rifuggito, di proposito, da ogni parola meno che rispettosa, convinti come siamo che il culto della verità non deve mai andare disgiunto da quello di urbanità e anche, nel nostro caso, di profondo rispetto. E nel criticare abbiamo cercato di metterci, più che ci è stato possibile, dal punto di vista del filosofo che discutevamo.

Concludendo voglio insistere sopra una cosa di grande importanza per gli amici neoscolastici. È questa: la dimostrata incompatibilità del sistema nostro con quello del Gentile e l'assurdità di questo, non ci dispensano dal dovere di imparare cose che scaturiscano dall'attività speculativa prodigiosa del filosofo idealista. Da Benedetto Croce e da Giovanni Gentile tutti abbiamo, imparato e dobbiamo imparare due

Digitized by Google

cose: — prima, che all'approfondimento della nostra riflessione nello spirito, allo scopo di coglierne il ritmo e le leggi, giovano più lo studio dell'arte e della letteratura e l'interesse vivo alla storia che non le scienze cosiddette di esperienza, non esclusa la cosiddetta psicologia sperimentale. Lo spirito è qualità, non quantità; la scienze sperimentali per se stesse non possono coglierne nessunissimo aspetto, nessunissima attività, perchè sono e vogliono essere scienze della quantità.

La seconda cosa che da essi dobbiamo imparare è anche più importante, dal punto di vista del successo della nostra attività di pensatori cattolici nel mondo attuale. A conquistare gli uomini a una corrente di idee è necessario poggiare quella corrente sopra una vasta base di coltura, che abbracci tutti i problemi spirituali e tutte le risposte che, dai diversi punti di vista, a quei problemi vengono date, e si mostri di possedere risposte proprie, nuove o nuovamente formulate, in funzione degli atteggiamenti sempre nuovi che lo spirito cercante assume nel suo divenire e in armonia con tutta la cultura degna di questo nome: le risposte devono sorgere vive e fresche dallo spirito che tutto abbraccia e comprende, come vive e fresche e scaturenti da tutta la realtà che sale sono le domande che la vita, la vera vita, che è pulsazione universale e sempre nuova, rivolge al pensiero.

Da Giovanni Gentile abbiamo imparato e dobbiamo imparare il senso storico, la visione storica dei

Digitized by Google

problemi: le diverse posizioni che i problemi hanno assunto e vanno assumendo nello svolgimento dello spirito, sempre diversamente atteggiato, sia che affacci dubbi o proponga soluzioni. Coi nostri libri, coi nostri articoli, colle nostre lezioni, noi batteremo l'aria o dei mulini a vento, se prima di dire la nostra parola, non conquistiamo la visione esatta del peculiare significato che un problema, che pare vecchio, prende dalla peculiare realtà organica, dalla quale e sulla quale sorge.

Guai, se nel cuore delle vecchie formole di dubbio o di soluzione del dubbio non sappiamo sentire o mettere i dubbi e le soluzioni del momento attuale, se le formazioni dei problemi non sono, nello spirito, se non sempre nella lettera, storiche! E ancora abbiamo imparato e dobbiamo imparare a sapere e vedere e interpretare la storia del pensiero in funzione dei nostri concetti, del nostro sistema di concetti, cioè della nostra filosofia, che, se è davvero filosofia perenne, pensiero concreto dell'umanità, o coscienza e autocoscienza di essa, deve essersi formata attraverso tutte le fasi dello sviluppo spirituale umano, nel quale, perciò, noi possiamo trovare la graduale formazione e mostrare che il passato sgorga nel nostro presente, è, finalisticamente, nel suo crescente sviluppo, il nostro presente, che è l'unico presente di pensiero, e quindi, di vita che abbia valore. Noi abbiamo, da molti esempi, veduto come il Gentile sa cogliere, nella storia del pensiero, il filone prima appena percepibile, poi via via più distinto e più gran-

Digitized by Google

de, del suo idealismo attuale, come egli sa dare rilievo idealistico agli accenni lontani, più o meno frammentari, alle sue teorie, e come sa innalzare quegli accenni a criterio di verità dei sistemi in cui si trovano sparsi, e come tutti i sistemi e frammenti di sistemi prendano, sotto la forza del suo pensiero, l'aspetto di momenti preparatorii del sistema suo. Noi sappiamo che in questo, chiamiamolo così, adattamento quotidiano della speculazione passata e presente all'idealismo attuale, in questa interpretazione idealistica del pensiero, non si trova spesso fedeltà di esposizione dell'idea altrui, e che, qualche volta, ci sentiamo urtati e offesi nel nostro senso storico da stiracchiamenti e svisamenti esegetici che ci fanno protestare. I sistemi interpretati in funzione di una idea vengono troppo spesso deformati e immiseriti e ischeletriti, ridotti, cioè, a schemi così mozzi e scarnati, che avrebbero ragione gli autori dei sistemi svisati di sollevare alte proteste e di non riconoscere in essi se stessi, il loro pensiero vivo e complesso Ma le manchevolezze nella esecuzione non infirmano la bontà del metodo rettamente inteso e prudentemente seguito, che anche noi dovremmo adottare per dar valore concreto storico alla nostra filosofia e per fare di questa una revisione critica dei concetti fondamentali di tutti i pensatori in funzione dei concetti nostri. Ma sempre, ripeto, coi temperamenti voluti dell'esigenza per noi fondamentale: *l'oggettività.*

Non si tratta di mettere, come fanno gli hegeliani, il pensiero nostro al posto di quello storico, per

Digitized by Google

poi avere la grande gioia e la sorpresa di trovarvelo; si tratta semplicemente di mettere nella loro luce piena di principii fondamentali operanti in tutta la storia del pensiero, i nostri principi, le nostre teorie dualistiche e della trascendenza, che hanno, certamente, più verificazione nella storia che i presupposti dell'idealismo.

Da tutti e due — dal Croce e dal Gentile — dobbiamo imparare a vedere e cogliere la organicità, la metodicità, la modernità, e la concretezza storica del sapere. Ma quanto ai principii noi non abbiamo nulla ad imparare; noi ci sentiamo superiori agli idealisti, perchè la filosofia che costruiamo sulla base di essi, non contraddice, come l'idealismo, alle attestazioni della coscienza umana e della cognizione comune, ma la spiega, la integra e la riduce a sistema. O la filosofia è spiegazione e integrazione dell'esperienza o fallisce allo scopo, che è quello di rendere esplicite e ordinare a unità le ragioni implicite nella molteplicità degli esseri e degli avvenimenti. La filosofia, com'è intesa dalla storia del pensiero umano è, e deve essere, non una pretesa visione dell'atto di una sfera trascendentale dove il distinto si perde nell'Indistinto e i molti sono assorbiti nell'Uno, ma una sistemazione dei distinti, una unificazione, non assorbente o risolvente, ma soltanto spiegativa dei molti. Filosofare, è spiegare, sistemare, unificare le forze dell'universo che si inseriscono nella nostra psiche, e rendere ragione delle esigenze profonde della realtà cosmico-umana.

Digitized by Google

APPENDICE.

L'amico Bontadini pubblicò qualche mese fa nella *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* un articolo assai interessante: *Le Polemiche dell'idealismo*. Intorno a quell'articolo io e Bontadini discutemmo a lungo prima e dopo la sua pubblicazione; io insistendo soprattutto sulla differenza radicale, vorrei dire, che separa Croce da Gentile, lui quella differenza molto attenuando, o interpretando diversamente da come la interpretavo io. Credo che i lettori mi saranno grati della mia risoluzione di pubblicare questo brano di lettera dell'amico Bontadini, che può considerarsi il frutto di quelle discussioni.

« ... Dalle osservazioni ch'Ella mi fa, mi sembra di poter conchiudere che su questo argomento della polemica Croce-Gentile esiste fra Lei e me, un consenso fondamentale ed un fondamentale dissenso.

Fondamentale il consenso in quanto è sulla caratterizzazione essenziale delle due filosofie; fondamentale il dissenso in quanto è sul valore della critica fatta a quella del Gentile.

Quanto al consenso io accetto la sua formula mirabilmente concisa, che il Croce tratta e risolve problemi che anche la filosofia tradizionale considerava come immanenti; il Gentile invece risolve nel senso dell'immanenza problemi che la filosofia tradizionale risolveva nel senso della trascendenza. Per questo io chiamerei la immanenza del Croce *passiva* o *immediata*, quella del Gentile *attiva* o *mediata* o *risolutiva*. Il Croce vede il mondo e si ferma lì; Gentile vede il mondo e lo afferma come Dio. Era ben questa la differenza principale ch'io volevo, col mio articolo, mettere in chiaro: e sono ben lieto di incontrare il Suo pieno consentimento.

La questione del dissenso è più complessa. Per Lei l'accusa di misticismo — fatta alla filosofia del Gentile — è esatta e conduce al dissolvimento del sistema, ciò che a me non sembra, almeno a prendere l'accusa così come si trova oggi, e tanto più come è nel Croce. Dico tanto più come è nel Croce, perchè questi è idealista, o almeno dice di esserlo; e quell'accusa implica, da parte di chi la faccia propria come critica, precisamente il rifiuto del concetto idealistico fondamentale che è quello dell'unità dell'esperienza.

Digitized by Google

Ma vediamo come, questa critica, l'intende Ella. Essa anzitutto riassume in sè tutte le tre critiche elencate dal Croce contro il Gentile, tanto, cioè, quella che va sotto lo stesso titolo di *misticismo*, come le altre due fatte sotto quello di *panlogismo* e *fenomenismo scettico*: e fa bene a riserbare soltanto il primo titolo per tutte, perchè in fondo si tratta sempre di criticare la posizione di una *unità oscura* dove la mente smarrisca il suo metodo. Tuttavia la triplice specificazione non viene soppressa, ma solo presentata in deduzione da quel principale motivo, come, del resto, è anche nel Croce. Ecco come:

a - il Gentile ponendo un Io trascendentale inobbiettivabile, cioè mistico, contraddice al canone idealistico che ciò che è reale è reale per la percezione (corrisponde all'accusa crociana di misticismo, variato però assai il motivo tecnico).

b - il Gentile con la sua teoria dell'atto unico immoltiplicabile sopprime tutta la molteplicità del reale e precisamente le differenziazioni

1) - per distinzione (accusa crociana di panlogismo);

2) - per contrarietà (accusa crociana di fenomenismo scettico).

Quanto alla prima accusa a me sembra ch'essa avrebbe efficacia se quell'Io trascendentale inobbiettivabile, avesse, come *inobbiettivato* alcuna realtà ontologica; chè allora sì, vi sarebbe qualcosa ad un tempo reale e non conosciuto, con contraddizione al canone idealistico. Ma come inobbiettivato, e anche come inobbiettivabile, in una parola come *per sè solo* l'Io trascendentale è, al pari della categoria Kantiana, inesistente: la sua realtà sta tutta nell'incarnarsi, che faccia, nell'oggetto sperimentale. Ma allora, si dirà, perchè parlare di trascendentale? Perchè parlare di questo principio superiore alla semplice empiria? Ecco: a mio modo di interpretare la filosofia gentiliana, il trascendentale non è che la *considerazione*, diciamo così, *in assoluto* della realtà empirica presa nella sua totalità *formale* e *contenenziale*; l'empirico che per sè è immediato, in quanto, come unità o totalità dell'esperienza, è riconosciuto (dimostrato) come il tutto della realtà, diventa, in cotale sua unità, trascendentale. Ma anche indipendentemente da ciò il trascendentale sta bene per esprimere la *dinamicità*, l'irrequietezza dell'esperienza (in Kant, la funzionalità): il trascendentale cioè esprime l'*atto* in quanto questo non è solo *teticità*, ma anche *negatività*, cioè dialettica. Il trascendentale esprime la caratteristica dello spirito, per cui questo, come progresso, non può mai acquietarsi in un *contenuto acquisito*. Il trascendentale esprime la crescita, è il momento della crescita. Naturalmente la crescita che non è *sopra*, in quanto *fuori*, di ciò che è *già cresciuto*,

Digitized by Google

ma in quanto crescita che trasvaluta il *già cresciuto* e lo innova *secundum se totum*. Il trascendentale, cioè, risolve l'empirico e lo supera (nel *nuovo* empirico).

Ma se Lei dà al trascendentale stesso, oltre alla sua realtà di risolutore e superatore dell'empirico, una realtà per sè già fatta, Lei viene proprio a negarlo come trascendentale, cioè come progresso, contrariamente a quello che l'idealismo presenta come sua tesi da dimostrare. Onde l'idealista potrà sempre rispondere che la Sua critica prende un'altro bersaglio (poichè qui si tratta, essendo la critica di carattere interno, di mettersi innanzi quel che dice l'idealismo e mostrarlo contraddittorio).

Se noi ci rappresentassimo la filosofia del Gentile in questo modo:

a) - descrizione del contenuto dell'esperienza nelle sue formalità universali;

b) - constatazione dell'unità del contenuto nella forma dell'esperienza (storia, atto);

c) - dimostrazione della coincidenza di essa unità con Dio;

mi sembra che avremmo innanzi, in compendio, l'essenziale di essa filosofia, essendo evitata la questione di quel trascendentale, che, come un *dentro* e *fuori* dell'esperienza, balenante ed inafferrabile, ha già dato troppa pena a tanti valenti uomini, che si sono interessati, per ragioni diverse, dell'atto puro, preoccupati più del tecnicismo che del concetto semplice. Io credo ch'Ella converrà con me nel rinunciare a questa critica; ed a questo genere di critiche affatto sterili, ch'Ella, mi sembra, à preso in considerazione solo per scrupolo di .... completezza.

Venendo allora alla critica *prima secundae*, ancor qui, se teniamo innanzi lo schema di sopra, è chiaro che l'unità, essendo l'unità della storia, ha per contenuto tutta la molteplicità dei fatti umani, non solo, ma anche delle forme dello spirito, intese come determinazioni universali del contenuto (p. es. le quattro forme crociane); solo che si tenga fermo che la loro distinzione non può mai essere così radicale da esterminarli, reciprocamente, fuori dell'unico regno dello spirito (che in questa sua unità è *coscienza* o *pensiero*).

Più grave e complessa l'accusa della parificazione dei contrari ch'Ella nel suo libro sul Gentile sostiene ampiamente. E non oserei dire che la risposta degli idealisti, che io riassumo nell'articolo, mi soddisfi a pieno. Difficoltà mi sorgono dal concetto generale del valore, e poi dalle particolari esigenze dei diversi valori, specie di quello logico e di quello etico. In questi argomenti fondamentali avrò grato di intrattenermi con Lei altra

Digitized by Google

volta. Qui vorrei soltanto osservare, in primo luogo che questa critica non è autorizzata in bocca ad un idealista, come il Croce, perchè per lui non ci può essere altro fondamento del valore fuori che lo spirito presente a se stesso, — lo spirito, beninteso, come oggettività; senza che con ciò si possa dire d'altra parte che, appunto, la critica mira allo stesso concetto idealistico; poichè non si tratta di critica interna (come le due precedenti che intendevano scorgere un'affermazione contraria al canone idealistico fondamentale) quasi che si conduca l'idealismo a contraddirsi con sè medesimo. Se, infatti, il male attuale è bene, esso, per l'idealista, non è male e bene, ma soltanto bene. Tutto si riduce dunque alla soppressione del male come positività. Tesi classica: ma quel che urta è il modo della soppressione: per un realista il male è nulla perchè non è che la deficienza rispetto alla norma; per l'idealista il male è, come male, nulla, perchè diventa esso la norma. Ma già si sente che non si riesce a porre bene la questione, perchè quando io apro bocca e dico il *male*, l'idealista, come Sordello a udire Mantova, sorge chiedendo dove si possa mostrare questo male. E se io glielo mostro, gli devo pure mostrare la norma rispetto cui esso è male, devo cioè mettermi innanzi la realtà come composta della norma (coscienza della norma) e di quel male (coscienza del male per la coscienza della norma); e poichè la norma, come coscienza della norma, è sintesi (storica) di sè e del male (in quanto essa è anche storica coscienza del male), segue che la vera realtà è essa — essa che è bene — e non, assolutamente, il male, che è tale in quanto regolato al suo posto di male.

Risposta ormai nota; ma che intanto non si riesce facilmente a spiantare; perchè non si riesce, in linea di pura tecnica, a mettere l'idealismo in contraddizione. Mi sembra che bisognerà ricorrere alla critica esterna: cioè dimostrare, indipendentemente dall'idealismo, che è necessaria una norma assoluta, fuori della storia, cui le azioni umane ed il pensiero umano della stessa norma delle azioni debbano essere conguagliati

Dopo di che, ma solo dopo, la tesi idealista viene fuori falsa. E quella tesi si può dimostrare per tante vie, tra cui, magari anche, se si vuol restare nell'argomento, questa della teoria dei valori. E tale è il compito ch'io oso proporre a Lei: tramutare la critica da interna in esterna; perchè mi sembra, ripeto, che a prender così nella sua immediata presentazione, la tesi idealistica, la contraddizione non sprizzi mica per sè stessa. »

. . . . . .

. . . . . .

Gustavo Bontadini.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

DEDICA . . . . . Pag. V

INTRODUZIONE . . . . . » VII

CAPITOLO PRIMO — Il metodo dell'immanenza » 1

CAPITOLO SECONDO — Il nuovo hegelismo . » 44

CAPITOLO TERZO — L'idealismo attuale (I. - La realtà spirituale . . . . . » 83

CAPITOLO QUARTO — Ancora l'idealismo attuale (II. - Unità e molteplicità . . . . . » 121

CAPITOLO QUINTO — La realtà come storia . » 178

CAPITOLO SESTO — La religione e il Cristianesimo nell'idealismo attuale di G. Gentile . » 222

CAPITOLO SETTIMO — I valori nell'idealismo attuale . . . . . » 274

CAPITOLO OTTAVO — Le idee pedagogiche di Giovanni Gentile . . . . . » 318

APPENDICE AL CAPITOLO OTTAVO — Pensieri sull'educazione . . . . . » 368

CAPITOLO NONO — Le dottrine morali e giuridiche di Giovanni Gentile . . . . . » 392

CAPITOLO DECIMO — Il Gentile, storico della filosofia . . . . . » 432

CONCLUSIONE . . . . . » 471

Digitized by Google

1/348

Nihil obstat quominus imprimatur

Can. JOSEPH NOGARA, Censor Eccl.

Mediolani, die 10 *Aprilis MCMXXII*

Imprimatur

In Curia Arch. Mediolani, die 11 *Aprilis* MCMXXII

Can. JOAN ROSSI, Vic. Gen.

Digitized by Google